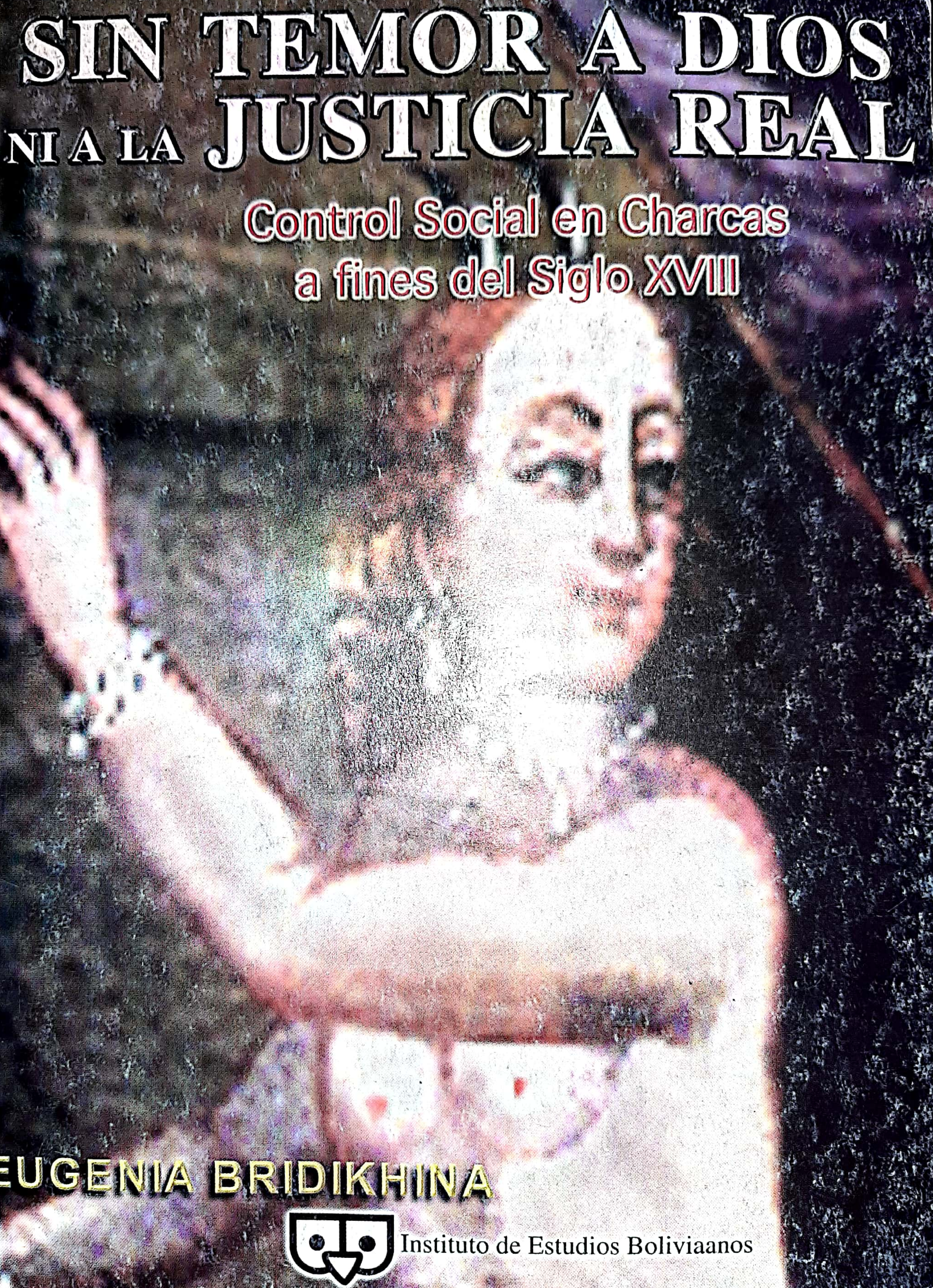
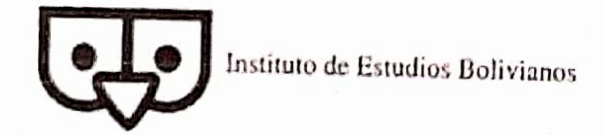

SIN TEMOR A DIOS
NI A LA JUSTICIA REAL
Control Social en Charcas
a fines del Siglo XVIII
EUGENIA BRIDIKHINA
Instituto de Estudios Boliviaanos

SIN TEMOR A DIOS, NI A LA JUSTICIA REAL

CONTROL SOCIAL EN CHARCAS A FINES DEL SIGLO XVIII

EUGENIA BRIDIKHINA



FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

La Paz - Bolivia
2001

Depósito Legal: 4-1-1372-01

Comisión editorial: Lic. María Luisa Soux
Diagramación e
Impresión: Héctor Ríos Luna
Diseño de tapa: Diego Pomar Crespo
Impreso en los Talleres Gráficos de la
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
La Paz-Bolivia
2001

SIN TEMOR A DIOS, NI A LA JUSTICIA REAL
CONTROL SOCIAL EN CHARCAS A FINES DEL SIGLO XVIII

EUGENIA BRIDIKHINA

ESTAMOS AQUÍ, NO SABEMOS POR QUÉ

(A mis amigos y a los profesores de La Rábida)

Este trabajo es el resultado de la investigación iniciada en el Instituto de Estudios Bolivianos, que se convirtió en la tesis de maestría en la Universidad Internacional de Andalucía, sede La Rábida. Quiero agradecer a las personas que de una u otra manera colaboraron en el proceso de la elaboración del trabajo. Al Director de la Tesis, Doctor Roger Chartier, quien alentó y apoyó a la investigación con las precisiones debidas, a Jesús Bustamante por dedicar su tiempo a la revisión del texto y las observaciones y consejos que han servido para la elaboración de la versión final del texto. A Magdalena Cajías por hacer la primera revisión, a Luis Fernando Moncada por la ayuda bibliográfica y la revisión de la investigación y Adriana Ulloa por poner el toque final al texto.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

El presente ensayo estudia diversas formas del control social en la Charcas de fines del siglo XVIII. Desde un punto de vista documental, su elaboración está fundada en fuentes originales (particularmente judiciales) encontradas en los archivos de Bolivia, leídas y reflexionadas a la luz de una vasta y actualizada historiografía de la historia social y cultural de las colonias españolas. En su aspecto teórico, aprovecha de los trabajos de los autores que reflexionaron especialmente sobre el problema del control social (Foucault, De Certeau, Bourdieu).

El ensayo de Eugenia Bridikhina se divide en tres partes: la primera se dedica a las nuevas normas que la monarquía ilustrada de los Borbones impuso en la administración de los espacios y de las poblaciones de la Colonia, especialmente, en Charcas. En la segunda, la autora realiza un análisis minucioso sobre los esfuerzos que las autoridades hacen para mejorar las condiciones de salubridad y seguridad públicas, y para disciplinar los usos y las costumbres. En particular se destaca el esfuerzo por intentar coaccionar la sexualidad dentro del marco de matrimonio y por lograr la afirmación de un modelo de existencia patriarcal y conyugal. En este sentido, Eugenia Bridikhina no deja de subrayar las tensiones que oponen el Estado y la Iglesia, ambos interesados en el control de los cuerpos y de las almas.

Es un aspecto particularmente innovador y sugerente la manera como Bridikhina plantea la cuestión de la influencia del siglo de las Luces en las colonias americanas y, particularmente, en Charcas. Más que un problema de la historia de las ideas, de

la difusión de textos filosóficos, la Ilustración en Charcas (y quizá en toda la América Latina) se resuelve como un conjunto de normas de gobierno y de administración que pretenden establecer los hábitos que se deben adquirir. Finalmente, este trabajo muestra cómo en Charcas las Luces resultan un fenómeno de circulación no sólo de ideas y de textos, sino sobre todo de modelos políticos, de proyectos administrativos y de prácticas de gobierno. Esto, desde luego, no significa que, en la Charcas del siglo XVIII, los Borbones ilustrados hayan tenido éxito.

En la tercera y última parte del libro, Bridikhina nos permite ver las transgresiones múltiples que indican la distancia entre reglas, normas y modelos y las prácticas de vida. Tradiciones, costumbres y usos arraigados se imponen a las nuevas normas. Pero esta distanciamiento es diferenciado étnicamente; es decir, que los indígenas, mestizos, mulatos y criollos se apropian muy diversamente de las normas impuestas, dando lugar a comportamientos distintos y articulados desde diversas perspectivas, de tal manera que evocan la complejidad de articulación de la sociedad boliviana de esa época.

El Instituto de Estudios Bolivianos, uno de los más importantes centros de investigación de la Universidad Mayor de San Andrés, propicia la producción de indagaciones que reconstruyen la memoria colectiva de nuestro país. Un grupo de investigadores de alto nivel está analizando temas históricos y culturales desde perspectivas multidisciplinarias o personales. Este es el caso del presente estudio que el Instituto se complace en presentar a la consideración de los estudiosos de la memoria histórica de Bolivia.

La Paz, septiembre del 2001.

Wálter Navia Romero,
Director del IEB

INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la España borbónica buscó la manera de modernizar su economía, sociedad e instituciones. Esa modernización ha sido considerada como la "*segunda conquista de América*" por España (John Lynch). En el ámbito económico se planteó un nuevo modelo de crecimiento en el que jugaban un papel fundamental las colonias, expresando Carlos III la idea de la necesidad que "*Las Indias rindan más utilidad a la Corona*". Sin embargo, respecto a las colonias, no se trataba del desarrollo de la industria, sino principalmente de una reforma comercial y de hacienda. La idea principal consistía más en reformar las estructuras existentes que en establecer otras nuevas. Esto implicaba una transformación de los mecanismos de mayor control económico, racionalización de los impuestos y reajuste del tributo indígena.

En Charcas, al ser una zona minera, las esperanzas de los Borbones estaban puestas sobre la exportación de minerales. Se planteó, por lo tanto, el desarrollo de la minería a través de la modernización de los medios de producción; el fomento, los bancos de crédito, la formación del minero, los tribunales de minería, la disminución del precio del azogue. Sin embargo, todas las reformas del Estado borbónico finalmente terminaron con el reforzamiento de la mita.

Por otro lado, a través de las reformas administrativas iniciadas que consistían en la creación de nuevos virreinatos, intendencias e instauración del cargo de intendente, se trató de alterar el equilibrio entre los principales grupos del poder. Se debilitó

a la iglesia y se creó una tensión en las estructuras de la sociedad. Fue una época en que se entrelazó lo nuevo y lo viejo, lo tradicional y lo innovador, un período muy intenso en la vida de la sociedad charqueña, denso en acontecimientos e impactos sociales.

Debido a estas características, el período colonial tardío desde los años 70, se convirtió en el foco de la atención de los historiadores nacionales y extranjeros. Por ejemplo, los estudios sobre el impacto de las reformas borbónicas en la minería potosina (Tandeter; Buechler), la distribución de las haciendas de La Paz a fines del siglo XVIII (Klein), la situación agraria en Cochabamba (Larson), la conformación de la elite paceña (Barragán), la vida cotidiana en La Paz (Crespo), las sublevaciones de Tupac Catari (Del Valle de Siles), la rebelión en Oruro (Cajías). Estas investigaciones se centraron en el estudio del impacto de las reformas borbónicas sobre la economía charqueña (minería, comercio, agricultura), el sistema administrativo (modernización de la burocracia, introducción de nuevos métodos de gobierno), el impacto de las ideas de la Ilustración y de las rebeliones indígenas.

En estas líneas de investigación, se han aportado muchos aspectos de gran relevancia e interés para el conocimiento del funcionamiento de los mecanismos político-administrativos en Charcas en la época colonial tardía, sobre todo con respecto a los aspectos informales del funcionamiento del aparato estatal. Se resaltó fundamentalmente la importancia de intereses organizados, de clanes y grupos de presión o clientela, funcionando de acuerdo a distintos patrones de solidaridad familiar, religiosa, social, económica, étnica y hasta regional. En esta historiografía socio-económica sobre la época colonial hay muchas referencias explícitas o implícitas al Estado como una estructura aparte, limitándose estas investigaciones a los temas económico-sociales, sin llegar en muchos casos a una nueva comprensión del Estado colonial.

En este trabajo se dará relevancia a la restauración y reconstrucción del sistema de actitudes y valores con respecto a todos los aspectos de la vida colonial. El periodo estudiado se presta para ello, pues durante el siglo XVIII la dinastía borbónica trató de implantar no sólo un nuevo modelo de administración, sino que introdujo nuevas formas de relación entre el Estado y la población colonial. La reforma radical de la metrópoli y de las colonias tenía que empezar a partir de la racionalización de las prácticas de su cotidianidad. Fue la modernización la que hizo funcionales esas ideologías burocráticas de reforma y la racionalización de la cotidianidad colonial

de acuerdo a las necesidades burocráticas de homogeneizar el proceso de administración social a todo nivel: ideas, costumbres, comportamientos e instituciones. Evidencia de esto es el deseo de examinar, comentar y plantear la rectificación de la moral individual y pública, paralelamente con la reforma de los usos, hábitos y prácticas cotidianas en sus diferentes ramificaciones domésticas, educacionales, laborales, económicas, administrativas y políticas.

La modernización de todas las esferas de la actividad de las colonias españolas en América, venía con la idea de la "*utilidad pública*", el desplazamiento de las ideas y prácticas que impedían la felicidad pública y el bien del Estado. La intención de los reformadores ilustrados era eliminar los "*obstáculos de nuestra felicidad*", los desórdenes privados y públicos por medio de las viejas y nuevas prácticas del control social.

Estos ajustes son planteados a una sociedad multiétnica y multilingüe, con desafíos, limitaciones y oportunidades, una sociedad estructurada según una fuerte jerarquía, pero con posibilidades de movilidad social que no cabían en los rígidos esquemas organizadores de origen europeo.

Los estudios de historia social en los años 60 y 70 asumían que el control, sea por parte del Estado o los grupos de poder, automáticamente llevaba consigo la resistencia de parte de cualquier grupo subordinado. Sin embargo, estudios posteriores demuestran que no se logró el control absoluto por parte del Estado y las clases que éste representaba, como tampoco una oposición abierta, sino una sociedad en la que contradicción y transgresión eran la norma.

Es preciso, por lo tanto, detectar las actitudes de los distintos grupos sociales frente a la moral o al conjunto de normas y valores oficiales, tal como se reflejan en la legislación estatal y eclesiástica, y, en una fase posterior de la investigación, intentar reconstruir sistemas de valores no acordes con el conjunto oficial de normas que aparentemente se encuentran en distintos grupos sociales.

Abundan testimonios que atestiguan que entre los distintos grupos sociales existían sistemas de valores y normas que no eran necesariamente idénticos a las normas y valores en que estaba basada la legislación o en que se fundan los mandamientos eclesiásticos. Michel de Certeau, tomando en cuenta los aymaras en Bolivia y Perú, señala que los indígenas utilizaban las leyes, prácticas o representaciones impuestos

por los españoles por fuerza o seducción con fines diversos, hacían algo diferente con ellas "*las subvertían desde adentro; no al rechazarlas o al transformarlas... mediante cien maneras de emplearlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización*", "*metaforizaban el orden dominante... lo desviaban sin abandonarlo*"[1]. A su vez, Serge Gruzinski llama a este sistema de valores como "*formas originales e innovadoras, aun cuando permanecieran destinadas a la marginalidad y a la clandestinidad*"[2].

Al tratar la corrupción en el México colonial, Horst Pietschmann utilizó la definición legal como "*trasgresión de normas*" impuestas por el Estado o por la iglesia sin oposición manifiesta por la sociedad, definición muy difundida en la historiografía latinoamericana de últimos decenios[3].

Las investigaciones de María Emma Manarelli sobre mujeres, ilegitimidad y jerarquías sociales en Lima colonial del siglo XVII, demuestran que los llamados "*pecados públicos*" en la sociedad limeña estuvieron lejos de tener la rigidez de una sociedad típicamente estamental. Así mismo, afirma que la institución matrimonial, el control de la Iglesia y de las autoridades civiles no eran suficientes para que la vida de las mujeres limeñas transcurriera de acuerdo a las normas establecidas por la moral dominante; más bien, las autoridades no conseguían poner fin al desorden atribuido al comportamiento femenino[4]. El tema de las transgresiones sexuales en la sociedad tradicional de Chile está reflejada en los trabajos de René Salinas Meza y Nicolás Corvalán Pino. Giomar Dueñas examina la sociedad santafereña, Pablo Rodríguez la antioqueña y Ricardo Cicerchia la rioplatense colonial tardía[5]. Estos

---

1 **Michel de Certeau**, *La invención de lo cotidiano*, México, Univesidad Iberoamericana, 1996, p.38.

2 **Serge Gruzinski**, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XV-XVIII*. Fondo de cultura económica, México, 1993, p.280.

3 **Horst Pietschmann**, *Estado colonial y mentalidad social: el ejercicio del poder frente a distintos sistemas de valores, siglo XVIII*. En **Antonio Annino** (ed)., América Latina: *Dello stato coloniale allo stato nacionale*, vol.II, Franco Angeli, Milán, 1987, pp.427-447. Sin embargo, el tratar el problema de corrupción en una sociedad de Antiguo Régimen cuyo núcleo es dar o repartir la "gracia real", es algo difícil de definir; en muchos casos los historiadores señalan que la expresión "corrupto" significa al que ha caído en "desgracia" (sugerencia de Jesús Bustamante).

4 **María Emma Manarelli**, Pecados públicos. *La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Ediciones Flora Tristán, Lima, Perú, 1993.

5 **René Salinas Meza, Nicolás Corvalán Pinto**, *Transgresores sumisos, pecadores felices. Vida afectiva y vigencia del modelo matrimonial en Chile tradicional, s.XVII y XIX*. Cuadernos de historia. Departamento

autores, tomando en cuenta las diferencias regionales, han llegado a la conclusión que la estricta normatividad impuesta al desenvolvimiento de la vida afectiva y familiar en la sociedad tradicional aseguró la emergencia de una ruptura con estas normas[6]. Con base en actas inquisitoriales, archivos parroquiales y juicios eclesiásticos y civiles, los autores mencionados han descubierto la transgresión de las normas oficiales, o sea, los impuestos por el Estado y la iglesia, por determinados sectores de la población y lo han destacado en sus investigaciones.

A través de casos concretos en diferentes espacios del imperio colonial español, los trabajos señalados demuestran la poca influencia del Estado y de su legislación acerca del bien común en la formación de la moral pública. Estas investigaciones permiten observar que en las colonias ibéricas existió, entre los distintos grupos sociales, una moralidad aparte no congruente con la prescrita por las leyes. Los determinados grupos sociales tenían sus propios sistemas de valores y, según las ocasiones y la conveniencia, se atenían a las normas legales o a las de grupos particulares. Más aún, estas investigaciones demuestran que la mayor parte de la población en las colonias tenía la posibilidad de actuar con gran flexibilidad, acogiéndose según sus intereses a distintos sistemas de valores o varias alternativas de moral.

Estos trabajos permiten ver que las transgresiones contra estas normas no encontraron censura pública, salvo contadas excepciones, a pesar de ser manifiestas. Un trabajo interesante en este sentido es el de Ward Staving, donde explica que los documentos judiciales referidos al Perú colonial muestran la complejidad de los valores de la sociedad indígena; algunos de estos valores eran indígenas, otros españoles, o eran

---

de ciencias históricas, Universidad de Chile, pp.156-203. **René Salinas Meza, Igor Goicovic Donoso,** *Amor, violencia y pasión en Chile tradicional 1700-1850.* Anuario colombiano de historia social y de la Cultura 24, 1997, pp. 237-266. **René Salinas Meza,** *Lo público y lo no confesado. Vida familiar en Chile tradicional. 1700-1880.* Revista de Historia social y de las Mentalidades. Sociabilidad y vida cotidiana en el Chile tradicional. Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, año III, n.3, invierno 1999, pp.31-61. **Glomar Dueños,** *Adulterios, amancebamientos, divorcios y abandono. La fluidez de la vida familiar santafereña 1750-1810.* Anuario colombiano de historia social y de la cultura, 13, 1996, pp.33-46. **Pablo Rodríguez,** *Amor y matrimonio en la Nueva Granada: la provincia de Antioquia en el s.XVIII.* En: **Cecilia Rabell**(ed)., 1994, pp.145-173. **Ricardo Cicerchia,** *Control social y orden doméstico Mujeres y familias populares.* Buenos Aires 1776-1850, H y C, XXV-XXII, pp.245-261.

6 **Elizabeth Anne Kuznesof** en su artículo "*Raza, clase y matrimonio en la Nueva España: estado actual del debate*" señala que la ilegitimidad en la sociedad colonial de México, la incidencia de concubinato llegó a ser excesiva a mediados del siglo XVII. En Pilar **Gonzalbo Aizpuru** "*Familias novohispanas*", FCE, México, 1991, pp-119-147.

valores compatibles. El autor advierte, que no todos los valores lograron una fácil coexistencia, más bien que cuando los europeos trataron de imponer valores que diferían de los profundos principios nativos, los indígenas lucharon tenazmente por defenderlos, aún a costa de amenazas y castigos reales[7].

Se trata, por lo tanto, de la existencia de dos patrones culturales: de un lado quienes comprendían el modelo cristiano y occidental familiar y marital bajo las reglas y, del otro una gran parte de la población, que cotidianamente practicaba otra sexualidad. Dos patrones culturales en las colonias españolas de América correspondientes a dos formas de vida diferentes. Entre ambos se hallan, antes que exclusiones, profundas interrelaciones.

¿Cómo actuó el Estado borbónico frente a esta realidad, a este hormiguero social, a este "*equilibrio inestable*", ese nudo de ciudades coloniales con sus mercados, tambos, comida en las calles, fiestas, borracheras? Ese complejo mundo de la religión donde el cristianismo se mezcla con el paganismo, donde persistían los cultos ancestrales, la mezcla de razas, estratos sociales, a pesar de la reglamentada jerarquización de la sociedad?

Todo esto condujo al refuerzo de discursos y medidas moralizantes que tenían por objeto el aumento de la vigilancia de la vida privada y los comportamientos de los habitantes de Charcas a fines del siglo XVIII. Pedro Vicente Cañete, regido por el "*amor por la causa del Rey*" deseaba "*adelantar estos estados para hacerse útiles a la Corona*" a través de la ilustración sin "*omitir el proyecto conveniente a la industria y economía*"[8]. El arzobispo San Alberto, se preocupó de la formación de hombres y mujeres que fueran "*útiles a la Religión y Estado*", que pudieran "*preparar el Estado y a la Patria en lo sucesivo para la abundancia y la felicidad*", construidas por manos fuertes. Se trata de una sociedad civil edificada por las mujeres trabajadoras y laboriosas, capaces de sostener a las familias, así como por hombres labradores, industriales, "*artesanos diestros, comerciantes ingeniosos*". Una sociedad en transición de los principios estamentales hacia los valores burgueses, ya que en tal caso tendría que sentirse la prevalescencia de un nuevo

---

7 **Ward Staving**, *Amor y violencia sexual: Valores indígenas en la sociedad colonial*, IEP, Lima, Perú, 1996.

8 **Pedro Vicente Cañete**, *Guía histórica, geográfica, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*, La Paz, Bolivia, 1939.

sistema de normas, mientras lo característico parece haber sido la completa disponibilidad según la conveniencia individual o de grupo[9].

El control social efectuado a través de los discursos dominantes ilustrados, sin embargo, constituyó sólo una parte de la política de imposición efectuada por el estado borbónico. Las autoridades borbónicas locales que encontraban inadecuados los mecanismos normativos heredados de los Habsburgos, desarrollaron su propia disposición de control en su intento de disciplinar la sociedad colonial charqueña. A finales del siglo XVIII, las reformas borbónicas de la legislación se habían orientado hacia un normativismo que exigía la aplicación indistinta de toda norma legal. Se trató de un ajuste social en los ámbitos tanto público como privado. Por un lado, se buscaba establecer orden en las ciudades y las calles coloniales, en especial en la limpieza y mejora del ambiente urbano, mientras que de otro lado se pretendía reforzar el control sobre la moral pública. Este control se refleja sobre todo en el ámbito festivo: solemnizar las lujosas fiestas religiosas y revestir de mayor fervor cívico las fiestas en honor a lo representativo con el estado monárquico y la figura del monarca mismo.

En este programa de regulación de la vida pública, lo indígena tiene un interés especial en el ámbito urbano. Las autoridades coloniales no se limitaron tan sólo al discurso sobre los "elementos paganos", o la borrachera de los indios, sino que cumplieron su función directamente prohibitiva a través de la negación de la entidad social indígena, sobre todo después de la sublevación de 1779-1780 (se trataba de prohibir el uso de determinados tipos de trajes, usar armas de nobleza, estudiar en la universidad.)

Los gobernantes civiles y eclesiásticos miraban comúnmente a los aspectos morales del lujo y "*desnudez*" de los trajes, considerando a esta última como consecuencia de la ociosidad, "*madre de los vicios*". La combatían junto con la vagancia, embriaguez y los juegos de azar, señalando que toda costumbre inmoral llevaba a una vida disoluta y pecaminosa[10].

---

9 **Fray José Antonio de San Alberto**, *Voces del pastor en el retiro despertador y exercicios espirituales para vivir y morir bien con la asistencia del glorioso patriarca San Joseph que dirige a todos sus feligreses el ilustrissimo señor doctor Fray Joseph Antonio de San Alberto, arzobispo de La Plata*, Buenos Ayres, MCCLXXXIX y otras cartas pastorales.

10 Con relación a la ciudad de México, se observa que muchas prácticas populares relacionadas con la religión y las diversiones públicas que antes habían sido toleradas, comenzaron entonces a ser perseguidas. Veren: **Juan Pedro Viqueira** ***"Diversiones y cultura en la ciudad de México"***, Anuario

Las variedades de formas de control, bien sea por parte del Estado o la Iglesia, provocaban la formación de importantes espacios o esferas de diálogo, participación y resistencia. En un estudio sobre el baile en Lima a fines del siglo XVIII, Juan Carlos Estenssoro demuestra que hubo grupos populares que participaron, como sujetos de represión colonial en los debates alrededor de la cultura popular[11]. El control social incluía casi todos los aspectos de la vida, tanto de las élites como las clases subordinadas, de manera especial los símbolos emblemáticos y las prácticas sociales.

En este contexto de transformación social impuesta por los Borbones se inscriben los temas de la familia, el matrimonio y el comportamiento sexual. La estrategia de la Corona fue reforzar el control estatal sobre el comportamiento sexual en las ciudades, donde la vida estaba demasiado relajada. Por ello se acometió el aumento de la inspección y vigilancia de las autoridades (rondar las calles), así como cumplir con las disposiciones reales de que los esposos no vivieran separados. A fines del siglo XVIII aumentaron las disposiciones estatales sobre la "*obligación de vivir juntos*", las autoridades se empeñaban en la búsqueda y persecución de los que vivían separados con listas elaboradas. Sin embargo, fue la familia el punto de partida de una nueva estrategia de penetración y control social con el que se pretendió reordenar la sociedad colonial.

El tema del modelo familiar patriarcal como mecanismo de control social ha sido trabajado desde hace mucho tiempo por los historiadores europeos y norteamericanos como Ariés, Smith, Turbach y Stone, quienes señalan que, entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, se produjeron cambios que transformaron definitivamente la familia, su papel como institución social, el contrato matrimonial y los patrones de comportamiento doméstico[12]. En el campo de la historia social, los trabajos de Jean

---

de estudios Americanos, XLIV, 1987, pp. 195-228. Sobre el tema ver los trabajos de **Norman F. Martín, S.J.** *"La desnudez en la Nueva España del siglo XVIII"*, Anuario de estudios iberoamericanos, XXIX, 1972, Sevilla; **Mary Money** *"Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas"*, La Paz, 1983, **Juan Marchena Fernández** *"La vida social en las ciudades americanas de la Ilustración"*, UEB, Quito, 1996, **Pilar Gonzalbo Aizpurú** *"De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII"*, Revista de indias, 1996, vol. LVI, núm. 206.

11 **Juan Carlos Estenssoro,** *La plebe ilustrada: el pueblo en las fronteras de la razón*. En: **Charles Walker** (ed)., *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, s XVIII*, Lima: IEP, 1995.

12 **Steven MacFarlane,, *When Fathess Ruled. Family life en Reformation Europe.Harward UP, 1983.*** **Philippe Arlès,** *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid, Taurus, 1987. **Laurence Stone,** *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*. México, FCE, 1988. **Daniel Scott Smith,** *Family*

Louis Flandrin sobre los orígenes de la familia moderna y la historia de la familia, dirigida por André Burguiére, reconstruyen el sistema matrimonial y la economía sexual, que están vinculados a la política eclesiástica[13]. El análisis de la familia, el matrimonio y los sentimientos como un hecho social construido en los discursos, es analizado por Isabel Morant Deusa y Mónica Bolufer Peruga.

Acerca de las investigaciones sobre la familia en América Latina, se cuenta con los trabajos pioneros de Pilar Gonzalbo (*et al*) y John Kizca, centrados en el tema de la familia y las finanzas, así como las alianzas familiares en la ciudad de México durante los Borbones[14]. Estas investigaciones permiten deducir que las estrategias familiares estaban presentes tanto en las grandes familias aristocráticas que protegían sus intereses, como en los grupos de menos recursos que pugnaban por su supervivencia. En ambos grupos se formaron redes de parentesco como grupos de poder en el siglo XVIII.

Los trabajos colectivos sobre la familia en el mundo iberoamericano bajo la coordinación de Pilar Gozalbo Aizpuru y Cecilia Rabell, permitieron la recopilación de las investigaciones de especialistas de distintas épocas y regiones diversas de América Latina, que abordaban temas de la historia social y conceptual acerca de la familia. La idea principal que siguen los compiladores del libro, fue distinguir los cambios sutiles introducidos en el complejo sistema de ideas y preceptos relacionados con el parentesco a lo largo de la época colonial, así como en los documentos destinados a diferentes grupos étnicos y sociales.

Asunción Lavrin, Susan Socolow, Verena Stolke, han demostrado cómo el Estado y la iglesia trataron de imponer el modelo de la familia occidental en las colonias americanas[15]. En estos trabajos, se señala que la imposición directa del estado estaba

Limitation, Sexual Control, and Domestic Feminism in Victorian America, en Mary Hartman and Luis Banner (eds)., Cli's Consciessness Family, N.Y, 1788. **Georges Duby**, *The Knight, the Lady and the Priest, The Making of Modern Marriage in medieval France*, .Y, 1983.

13 **Jean-Louis Flandrin**, *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona, Crítica, 1979. André Burguière, ed., Historia de la familia, Madrid, Alianza, 1988.

14 Sobre las alianzas matrimoniales ver también el trabajo de **Dian Balmori, Stuart F. Voss y Miles Wortman** *"Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina"*. FCE, México, 1990.

15 **Asunción Lavrin**, *Sexuality in Colonial América: A Church Dilemma*. En: **Asuncion Lavrin**, ed., *Sexuality and Mariage in colonial Latin America*, Lincoln University of Nebrasca Press, 1988 pp.47-95;

intensificada a través de las presiones simbólicas efectuadas por medios de reforzamiento de los valores sociales como el honor y el aumento de la autoridad paterna en los casamientos, en el caso de la promoción de la Real Pragmática de 1778[16].

A través de la nueva ley se cuestionaba el debilitamiento del régimen de la patria potestad. También se establecía una mayor rigurosidad para obtener el permiso de los padres en los casos de los matrimonios mixtos. Estas disposiciones pusieron en funcionamiento mecanismos que controlaban el poder patriarcal y, por consiguiente, las jerarquías sociales.

El efecto de la Real Pragmática sobre España y sus colonias americanas fue objeto de discusión entre los historiadores de los diversos países de América Latina entre los años 80 y 90[17]. El debate se centró en torno a la pregunta: ¿en qué momento los jóvenes, para casarse, dejaron de hacer caso de una consideración externa, como la propiedad o el deseo de los parientes? La protesta de los cónyuges que exigían libertad para elegir a su pareja por amor, generó, según algunos estudios, una primera revolución sexual[18]. Patricia Seed, al contrario, sostiene que en este período se fortaleció el poder de los padres para intervenir en el proceso de la concepción de los matrimonios novohispanos, siendo la autoridad paterna la más decisiva entre los siglos XVII y XIX[19].

Susan Socolow, *Acceptable Partners: Mariage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810.* En Asuncion Lavrin, ed., pp.109-251; **Stolke, Verena,** *Marriage, class and Colour in Nienteenth- Century Cuba.* Londres: Cambridge University Press, 1974.

16 **McCaa, Robert** *"Gustos de los Padres, Inclinaciones de los Novios y Reglas de una Feria Nupcial colonial:Parral, 1770-1814"*, en "Historia Mexicana", 40:4, 1991, pp.597-614; **Martínez - Alier, Stolke, Verena,** Op cit; **McCaa Robert**, *"Mariage and Fertility in Chile 1840-1976"*, Boulder: Westview Press, 1983; **Socolow, Susan**, Op. cit; Lavrin, Asuncion, Op. cit.

17 Entre los últimos trabajos dedicados al tema podemos mencionar el de **Pablo Rodriguez** *"Amor y matrimonio en la Nueva Granada: la provincia de Antioquia en el siglo XVIII"*, **René Salinas Meza** *"Uniones ilegítimas y desuniones legítimas. El matrimonio y la formación de la pareja en Chile colonial"* en: **Pilar Gozalbo**, Cecilia Rabell (coord) *"La familia en el mundo iberoamericano"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994; **Michela Pentimalli, Pedro Albornoz, Paula Luján** *"Mirar por su honra. Matrimonio y divorcio en Cochabamba, 1750-1825"* en "Anuario de Archivo Nacional de Bolivia", n.1, 1997; **René Salinas Meza, Igor Goicovic Donoso**"*Amor, violencia y pasión en el Chile colonial, 1700-1850"* en Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura" 24, 1997; **Cristian Büscheges** *"Las leyes de honor". Honor y estratificación social en el distrito de la Audiencia de Quito (siglo XVIII)"* en "Revista de Indias", vol. LVII, núm.209.

18 Ver en: **Silvia Arrom,** *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico, 1800-1857*, México, SEP, 1976.

19 **Patricia Seed**, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza Editoral, 1991.

Los historiadores sociales, apoyándose en la demografía, opinan que en este caso disminuirían los nacimientos ilegítimos, lo que según los registros parroquiales no se observa (Rabell, McCaa)[20]. McCaa demuestra, además, que la orfandad de los novios pesó sobremanera en que los padres no pudieran oponerse al matrimonio de sus hijos (caso de Parral colonial)[21].

Otro punto del debate giró alrededor del conflicto abierto, originado a consecuencia de la promulgación de la Real Pragmática y otras disposiciones estatales entre la Iglesia y el Estado borbónico. La intención del poder político fue la de recortar las atribuciones temporales eclesiásticas y el aumento constante de los matrimonios desiguales que amenazaba la estabilidad del orden social, lo cual determinó un proceso creciente de secularización de la vida privada y una mayor vigilancia estatal de la vida familiar.

Mientras algunos historiadores sugieren el desencadenamiento de un enfrentamiento entre la preservación de un orden jerárquico como parte de las políticas reformistas tendientes a reconstruir el pacto colonial, y los principios supuestamente "*igualitarios*" invocados por la religión, en combinación con la emergencia del amor romántico como expresión de un creciente proceso de individualización de la sociedad (Seed), otros consideran que se trató, más bien, de una intención por reforzar una ortodoxia religiosa por parte de la iglesia, como estrategia general frente a un Estado más expuesto a la nueva atmósfera urbana (Cicerchia). Las investigaciones del tema registran que los conflictos entre las autoridades civiles y religiosas desde México hasta Buenos Aires, señalando la intromisión de las autoridades en los asuntos de la familia, fueron denunciados por la iglesia.

En relación con la historiografía sobre Bolivia, es menester mencionar dos trabajos sobre la familia. Uno, es la tesis doctoral de Ana María Presta, donde se analizan las redes familiares de los encomenderos de La Plata del siglo XVI, las prácticas

---

20 **Cecilia Rabell Romero**, *Trayectoria de vida familiar, raza y género en Oaxaca colonial*. México, Instituto de Investigaciones sociales, UNAM, 1996; Cecilia Rabell, "*Matrimonio* y raza en una parroquia rural: San Luis de La Paz, Guanajuato, 1715-1810." En: Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX, El Colegio de México, 1991.

21 **Robert McCaa**, *Gustos de los Padres, inclinaciones de los Novios y Reglas de una Feria Nupcial Colonial: Parral, 1770-1814*. Esta idea es defendida por **Robert McCaa** en su otro trabajo: *"Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900"*. Ver la versión en inglés "Continuity and Change", Cambridge University Press, 9:1, mayo de 1994, pp.11-43.

matrimoniales, así como el papel de la mujer en las alianzas familiares en los primeros años después de la conquista del territorio charqueño[22]. El otro trabajo es el de Clara López, también dedicado al tema de las estrategias familiares que se practicaban para acomodar a los hijos de las familias pudientes[23]. La autora indica que utilizando el matrimonio como enlace, se establecieron nexos de parentesco entre la élite, creando lazos de solidaridad. En este contexto las mujeres fueron el elemento permanente en la reproducción de la sociedad de la ciudad de La Paz y la base de las redes familiares que se formaron para administrar el poder regional. Existen otros trabajos en los que, si bien la familia no es el principal objeto del estudio, de una u otra manera se analizan los lazos comerciales y personales entre los grupos de poder en la ciudad de La Paz (Barragán), Potosí (Tandeter, Buechler), Oruro (Cajías), las formas de dominación y el discurso de los grupos del poder y del estado[24].

Es difícil no asociar la historia de la familia y el matrimonio con la de la sexualidad, que puede permitir conocer la naturaleza del poder y de la política en el mundo moderno. La sexualidad desempeña un papel esencial en el funcionamiento del poder, el Estado participa del poder en forma decisiva.

A través de su función legislativa y el control de los procesos legales, donde establece las categorías de lo permitido o prohibitivo, el Estado puede moldear por medio de sus prohibiciones y castigos; organizar y regular con sus disposiciones expresas e influir con sus omisiones y contradicciones.

Aún así, las funciones del Estado no son necesariamente decisivas. Uno de los mayores logros de la historia de la sexualidad es que nos ha ayudado a comprender cómo ésta se produce y organiza en el interior y por medio de una multitud de prácticas sociales; y en este complejo proceso entran en juego diversas prácticas de poder con frecuencia articuladas entre sí.

22 **Ana María Presta**, *Encomienda, family and business in colonial Charcas: the encomenderos of La Plata, 1550-1600*, Dissertation presented in Partial Fulfilment of the Requirements for Degree Doctor of Philosophy in the Gradual School of the Ohio State University, 1997.

23 **Clara López**, *Alianzas familiares: élite, género y negocios en La Paz, siglo XVII*. Lima: IEP, 1998.

24 **Rossana Barragán**, *Españoles patricios y españoles europeos: conflictos intraélites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la independencia (1770-1809)*, Estudios bolivianos, Nº 1, IEB, 1995, pp.121-183. **Rose Marie Buechler**, *Potosí: gobierno, minería y sociedad. El renacimiento borbónico*, La Paz, 1989. **Fernando Cajías de la Vega**, *La sublevación tupacamarista en 1781 en Oruro y las provincias aledañas: sublevación de indios y revuelta criolla*, Sevilla, 1987. Tesis de doctorado. **Enrique Tandeter**, *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial*, 1692-1826. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

Entre los primeros trabajos sobre el tema se encuentra el de Laurence Stone. El ha elaborado una crónica no solamente de la familia, sino de la sexualidad y matrimonio en la Inglaterra moderna. Peter Gay ha profundizado en la complejidad de las experiencias burguesas. No obstante, fueron las investigaciones de Michel Foucault, quien ha interpretado la génesis del mecanismo sexual occidental, las que permitieron que el tema alcanzara un enfoque múltiple[25].

La historiografía sobre América Latina ha enriquecido el bagaje bibliográfico con los trabajos sobre la historia de la sexualidad. Con la organización en México de los Seminarios de Historia de las Mentalidades con temas como "De la santidad a la perversión", "El placer de pecar y el afán de normar", "Familia y poder en Nueva España", se ha tratado de abordar si los hombres y mujeres coloniales desarrollaban su vida por las reglas impuestas por el Estado y la Iglesia. Estos seminarios reflejaron el estado de los estudios sobre la sexualidad en la colonia no solamente en Nueva España, sino en América española en general y trazaron el esquema para las futuras investigaciones de esta índole.

La presente investigación se propone como objetivo general el análisis de los instrumentos de imposición a través de los cuales las autoridades coloniales durante la época de la colonia tardía, ejecutaron el control social. Se trata del interés de la ilustración reformadora por el control y la administración tanto de la población como de los espacios y el papel atribuido (explícitamente o implícitamente) a la familia, matrimonio y comportamiento sexual en estas estrategias estatales y eclesiásticas.

Se partirá de la idea de Foucault de que las ideas de modernización de los Estados iban acompañadas por el aumento del control social sobre la vida cotidiana, incluyendo la familia, el matrimonio y el comportamiento sexual. Por otro lado, me apoyo en el planteamiento de Bourdieu sobre el estilo dominante del Estado, acompañado de la negación de la identidad social (en caso de los indígenas y mestizos) y de la identidad sexual (en el caso de las mujeres) mediante las disciplinas y las censuras corporales y lingüísticas[26].

---

25 **Michel Foucault**, *Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1987, 3 vols. **Michel Foucault**; *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1990; **Arlette Farge, Michel Foucault**, eds, *Le désorde des familles: lettres de cachet del Archives de la Bastille*. París, Èditions Gallimard Julliard, 1982.

26 **Pierre Bourdieu**, *¿Qué significa hablar?*, AKAL, Madrid, España, 1985. **Pierre Boudieu**, *Razones prácticas*, Barcelona, 1989 y tros.

Para este fin serán analizados los elementos del discurso oficial propuestos a través de los bandos, órdenes y disposiciones legales emitidas por las autoridades coloniales de diferentes jerarquías. El discurso religioso será examinado por medio de las cartas y sermones que pertenecen a la pluma del arzobispo de Charcas José Antonio de San Alberto, que permiten conocer la versión de un clérigo ilustrado; a su vez, la homilía del deán de la iglesia catedral de La Paz, Antonio Gonzáles Pavón, permite conocer la visión de un sacerdote católico tradicional. En este análisis, como dice Chartier, se debería distinguir, en primer lugar, las concepciones de los religiosos y los mecanismos posiblemente no discursivos (aunque fueran apoyados sobre discurso) que tratan de imponer un control social y/o sexual. De manera semejante se debería suponer que el discurso (con sus imágenes, metáforas, lugares comunes, fórmulas automáticas) siempre desborda o desplaza las afirmaciones ideológicas[27].

Es preciso pensar la tensión entre imposición y desviaciones, coacciones y manipulaciones como una relación entre dispositivos reformadores e ilegalidades. Lo que supone el estudio de los mecanismos que transforman los discursos en prácticas y el análisis de las lógicas propias que gobiernan fuera de los discursos o contra ellos, el funcionamiento social.

No se trata solamente de examinar el impacto de las ideologías oficial y eclesiástica sobre un determinado sector colonial, sino más bien, de investigar cómo varios grupos (élites, clases populares y grupos subordinados) reinterpretaron y recrearon tales ideologías tomando en cuenta, sin embargo, que existen ciertas limitaciones para un historiador a la hora de estudiar y conocer cómo un discurso era leído e interpretado al interior de una sociedad.

El objetivo principal del trabajo es establecer, por lo tanto, cuáles son los mecanismos sociales que permiten transformar el discurso en prácticas de dominación simbólica. Y por otro lado, identificar cómo las posibles desviaciones y manipulaciones por parte de la población se han transformado en instrumento de resistencia. El análisis de documentos como los expedientes judiciales y tratados de teología, manuales de confesión, expedientes de dispensa de matrimonio y procesos de divorcio, así como de cartas particulares, están registrados con diversas

27 Roger Chartier desarrolla estas ideas en varios trabajos como *"El mundo como representación"*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1992, *"El orden de los libros"*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1992; *"Escribir las prácticas"*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, Argentina, 1996.

explicaciones los principios morales que muestran cual fue el ideal de vida marital y sexual que propagó la iglesia católica y el Estado; y por otro lado, los diversos casos que no cumplían o rechazaban estas normas.

Para poder proseguir con la investigación, se utilizaron los fondos documentales del Archivo Nacional de Sucre, pues siendo La Plata (Sucre) sede de la Audiencia, se acumularon ahí los juicios relacionados con el comportamiento femenino y problemas familiares de diversas partes de la Audiencia. Por la misma razón, otra parte de los documentos revisados pertenecen al Archivo Eclesiástico Monseñor Taborga (Sucre), siendo La Plata la sede del arzobispado. También fueron utilizados para el trabajo los fondos documentales del Archivo Histórico de La Paz (UMSA.)

Tomando en cuenta la metodología que se pretende utilizar en el trabajo, se combinarán ambas corrientes de historia, tanto social, como conceptual. Al estudiar las ideas y prácticas promovidas por los precursores de las ideas del despotismo ilustrado respecto a las normas del comportamiento social, se pretende aproximar a las ideas de la historia conceptual, utilizando el análisis del discurso como instrumento para entender qué relación existe entre los discursos y las conductas, pensando en este caso en los representantes de Estado/Iglesia.

Al utilizar la metodología de la historia social que incorpora múltiples significados e interpretaciones (incluyendo los métodos prestados de la sociología, economía y demografía), es posible analizar la difusión e impacto de las ideas y las prácticas sociales y discursivas asociadas a ellas. Estos temas analizados al margen del control social como celebraciones públicas (fiestas, desfiles, tertulias), las prácticas políticas y las múltiples dimensiones de la vida doméstica, muestran la posibilidad de una compatibilidad para la historia social y la historia cultural.

CAPÍTULO I

CONTROL DE ESPACIO Y POBLACIÓN

"Dios, nuestro Señor me guarde a V.S. muchos años y lo saque con bien de estos Reinos" *

1.1 El espacio urbano

Las ciudades nacidas en la época olonial eran centros del gobierno colonial en la región, en lo económico y administrativo. En el plano social, eran el centro habitacional de europeos, criollos, mestizos e indios. En lo cultural, eran los centros de difusión de la cultura peninsular.

La realidad urbana colonial dividía la ciudad en una parte donde habitaban peninsulares, criollos y mestizos y en otra donde vivían los indígenas. En ésta, los indios formaban sus propios barrios, sin las reglas del damero, con su propia iglesia y su propio hábitat. Esta repartición del espacio fue regulada por las Leyes de Indias, prohibiendo que en pueblo de indios vivieran los españoles, negros, mestizos y mulatos[1].

* Tomado de una carta particular de fines del siglo XVIII. Ver en el libro de **Rose Marie Buechler** *"Potosí: gobierno, minería y sociedad. El Renacimiento borbónico"*.

1 Esto obedecía a una política determinada por la propia Corona que buscaba proteger a la población nativa de los agravios, malas influencias y malas costumbres de las otras razas. Por otro lado, este marginamiento en barrios espaciales, obedecía a la necesidad de tener un control eficaz sobre los indios para la evangelización y la explotación de su trabajo.

Españoles e indígenas no se integraron en un solo vecindario y coexistían como una república de españoles y una de indios, separados por barrios. Los catorce barrios de indios en Potosí correspondían a grupos étnicos determinados que concurrían a esa ciudad para cumplir el servicio de la mita. Los tres barrios indígenas de La Paz, San Sebastián, San Pedro y Santa Bárbara estaban en los extramuros, separados del núcleo urbano por el río Choqueyapu. En Oruro, se estableció el barrio San Miguel de la Ranchería, ubicado en la zona norte de la ciudad y el barrio de Copacabana. En Chuquisaca, la principal parroquia de indios era San Lázaro, ocupada por los aymarás, luego San Sebastián y San Roque. En Tarija, el barrio Tomatas, al pie del cerro San Juan estaba separado del barrio de los españoles por un canal de irrigación (Mesa, Gisbert, Escobari, Cajías, Schoop)[2].

La vida colonial urbana era bastante conflictiva. Las diferencias sociales y raciales producían permanentemente tensiones de toda clase, pues el mismo territorio constituyó un potencial de conflicto latente que podía estallar en cualquier momento, como de hecho lo prueban las sublevaciones y tumultos, que duraron a lo largo de la época colonial de Charcas. Las ciudades coloniales fueron un símbolo del poder colonial; no es casual, por lo tanto, que durante la sublevación de Tupac Catari, las ciudades como La Paz, Oruro, Sorata, fueran escenario de acontecimientos sangrientos.

Sin embargo, sería equívoco imaginar las ciudades charqueñas tan sólo como un espacio de confrontación de las repúblicas de los "españoles" y de los "indios"[3]. La urbe en Charcas progresó a partir de la conquista como el espacio compartido en las calles, mercados, plazas, fiestas. Inmediatamente después de la fundación, las ciudades coloniales empezaron a desarrollar una dinámica propia que convertía a muchas de ellas en importantes centros comerciales. Los centros urbanos ofrecían nuevas oportunidades y nuevos horizontes no sólo para la población blanca o mestiza, sino también para los indígenas[4]. Es notable el caso cuando los criollos

2 Los investigadores José de Mesa y Teresa Gisbert refieren que en lugares de encuentro común (hospitales, iglesias conventuales) existía la separación interna; existían dobles iglesias conventuales: para los españoles y para los indios.

3 Según **Barragán**, la anulación de la separación entre ambas "repúblicas", la dualidad de lo tradicional y lo no tradicional, no implica en absoluto la disolución de las jerarquías sociales, ya que la estructura social se vuelve más compleja que la simple oposición binaria (Ver en: "*Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república*", IEB, 1996 , pp. 85-127).

4 Las investigaciones de **Burkett** sobre Potosí (s. XVI), **Zulawski y Lewinsky** sobre Oruro (s. XVII), **Glave** sobre La Paz (s. XVIII) muestran que las mujeres indígenas desarrollaron una importante actividad comercial dentro de la ciudad.

orureños iban al barrio de La Ranchería a rezar en el templo dedicado a la Virgen de Copacabana (Cajías 1989: 82).

A pesar de que ahí fueron estableciéndose jerarquizaciones internas propias de una sociedad de castas donde cada estamento social ocupaba su lugar, y a pesar de la existencia de múltiples contradicciones y conflictos, la ciudad misma, con las calles, mercados, tambos y las fiestas, fue un lugar de encuentro.

En estas ciudades, la Plaza Mayor constituía el elemento central. En ella estaban los más sobresalientes edificios públicos y religiosos, a la vez que se desarrollaban las principales actividades políticas, económicas y culturales. En plena Plaza Mayor se vendían los productos llegados a los tambos, tanto los productos importados, llamados "de Castilla", como los productos agropecuarios de la región llamados los "de la tierra". El intendente Francisco de Viedma escribió en su informe sobre Cochabamba: "*Uno puede hallar todas las necesidades de la vida en la plaza cada día de la semana; la comida tiene un precio muy moderado, incluyendo carne y pan y toda clase de verduras, y aves de corral*" (Cit. en: Larson 1992:205)[5]. D'Orbigny, que visitó La Paz en los años 30 del siglo XIX, presentó la plaza principal como un gran mercado "*cubierta de todos los productos naturales e industriales del país, extendidos simplemente sobre el suelo y obstruidas por indios de ambos sexos que van allí a vender o comprar*". (Cit. en: Crespo 1975:134). Es decir, que la vida de la ciudad era inseparable de la del mercado. Éste era así, centro de la ciudad y la ciudad toda era un mercado, lugar donde venían a cerrar tratos los campesinos, los vendedores por menor y por mayor sobre la venta de los productos.

En el mercado de Cochabamba, bayeteras y algodoneras vendían telas, hilos y algodón; capacheros andaban vendiendo por las calles verduras, fruta, pan, y otros productos. Según el intendente potosino Francisco Paula Sanz, "*hay muchos vecinos prósperos, la comida es abundante y aquí se comercia de todo tipo de telas*".

Aparte de los mercados que florecían en plena ciudad, se habían desarrollado mercados satélites que funcionaban los domingos en los pueblos de Quillacollo y Cliza; la feria de Tarata ocurría el martes. En el pueblo de San Pedro de Sacaba, en

5 Fracisco de Viedma (1745-1809) -durante 25 años gobernador de la provincia de Santa Cruz de la Sierra. Siendo el corregidor de Cochabamba y Mizque se preocupó de la situación agraria de Cochabamba. Polemizó con Lázaro de Rivera en Relación a los indios moxos. Famoso por la sagasidad y filantropía, propuso varios proyectos para mejorar la economía de Cochabamba y Santa Cruz.

los días festivos, *"había mercados en la plaza, donde se vendía algodón, ají, papas, con otros efectos y comestibles donde iban a surtirse muchos vecinos de Cochabamba y pueblos inmediatos"* ... (Viedma: 52). Las fiestas religiosas atraían a una gran cantidad de gente a la ciudad y los pueblos cercanos. La gente devota venía en romería a cumplir sus promesas y con este motivo se hacían las ferias de géneros de Castilla y de la tierra. Las pulperías, tendejones, botillerías, gateras y pulquerías se dedicaban al comercio por menor y generalmente a los productos alimenticios. En Potosí y en otras ciudades de Charcas, las vendedoras indias tenían tiendas donde vendían pastelería, dulces, pan, alimentos en general y chicha.

Otro lugar importante para el comercio, eran los tambos donde llegaban los productos agrícolas y textiles de las distintas provincias del virreinato. Los más famosos eran los de La Paz, donde se diferenciaban de los tambos de otras ciudades porque cumplían múltiples funciones: además de servir de cambio de caballerías y alojamiento de viajeros, eran, lugares de concentración donde los comerciantes vendían sus productos al por mayor y menor. Los tambos más importantes eran el de Quirquincho, el de las Harinas, que quedaba cerca de San Francisco, el de Cimbrán, en el barrio de San Sebastián; el llamado Tambo Grande, en la calle de Comercio y el de San Francisco, conocido también como el de las "cochabambinas".

Las calles y ciudades que albergaban bajo su cielo y techo a las autoridades, eclesiásticos, comerciantes, artesanos, arrieros, vendedoras, indígenas y esclavos, fueron el centro de encuentro y mestizaje. Allí fue donde los señores y amas de casa, los comerciantes y pequeños propietarios de los negocios entablaron relaciones con las diferentes capas sociales. El idioma del comercio no fue precisamente el castellano. Viedma exclamaba amargamente que "*entre la gente vulgar no se habla otro idioma que el quichua, y aun entre las mujeres decentes hay muchas que no saben explicarse en castellano*" (Viedma:46). Se preocupó por el bilingüismo de los pueblos de la Sierra "*la costumbre bárbara del nativo, y no hacerse los españoles en esta parte de la calidad de los indios*" (Ibid:120).

Esta compleja relación entre dos mundos, entre "*dos repúblicas*" que se desarrolló a lo largo de la dominación española en los siglos XVI y XVII, no encajaba dentro del esquema borbónico de administración. A través de las nuevas disposiciones y decretos se pretendió establecer las nuevas formas de control social sobre la ciudad misma. Esto se hizo bajo pretexto de regular el orden, la higiene, la salubridad y la seguridad pública.

La época de las Luces es el tiempo de la limpieza general de las ciudades, es decir, el momento en que se realiza tanto la limpieza material como la moral de los centros urbanos, porque lo limpio es también lo puro, lo que está en armonía con el orden establecido, tanto el de la naturaleza como el de la sociedad humana.

Un paso principal para efectuar de modo debido este control, fue el establecimiento del régimen de las intendencias en 1782, con el fin de concentrar en un sólo funcionario el manejo de los ramos de justicia, administración, hacienda y guerra, dentro de una amplia jurisdicción territorial, reemplazando al corregidor y al gobernador. Aparte de las reformas económicas y administrativas, los intendentes empiezan a preocuparse por poner orden en la vida de las ciudades.

Concolorcorvo observó que la ciudad Chuquisaca, era *"la más hermosa y la más bien plantada de todo este virreinato"*, sin embargo *"el palacio en que vive el presidente es un caserón viejo, cayéndose por muchas partes... asimismo la casa del cabildo..."* (Concolorcorvo 1959: 346). Los viajeros se sorprendieron de que en las calles de la Audiencia se permitiera la presencia de *"cerdos o marranos que las horadan, además de la indecencia de verse en la plaza y calles principales de un lugar distinguido tropas de dichos cerdos o marranos"*. La suciedad provocada por la presencia de estos animales en la ciudad llegó a tal punto que los alcaldes ordinarios del ayuntamiento de Chuquisaca publicaron un bando donde prohibían que permanecieran dentro de la plaza y a tres cuadras a su alrededor *"so pena de cualquier cerdo o marrano que entre en ellas será llevado a la cárcel pública"* (Querejazu 1992: 449).

Así mismo, caminaba por las calles una enorme cantidad de perros vagabundos. La solución la encontró el ayuntamiento, exigiendo su eliminación por los gremios artesanales, debiendo presentar aquellos un determinado número de canes muertos (Ibid : 451). Similar problema sufrió Potosí, pues la medida que tomaron las autoridades potosinas a fines del siglo XVIII, incluía la ejecución de unos tres mil perros.

En Potosí, los burros, carneros, mulas y "otras bestias" producían una inmensa cantidad de basura, que recogían y arrojaban a los extremos de la Villa. Estos des echos fueron formando unos cerros, que *"casi igualaban los edificios más altos de la Villa"*. Los cerdos y perros que caminaban por las calles contrastaban con llamativas ridiculeces del lujo. Con mirada "picaresca", Concolorcorvo observó la

catedral de Chuquisaca con *"una iluminación extravagante esparcida en todo el templo"* que... *"sólo ofrece humo en lugar de incienso, la multitud de figuras de ángeles ricamente adornadas ocupan la mitad del templo y distraen al pueblo"* (Concolorcorvo: 364). En cambio, Cañete se quejaba de la pobreza de las iglesias potosinas, que no tenían ni los más modestos utensilios de plata: usaban vinagreras de estaño, barro vidriado, u hoja de lata, sin embargo, permitieron lujosas fiestas.

Potosí, una de las grandes ciudades americanas que en los siglos XVI-XVII, provocaba la admiración por su riqueza y lujo, en el siglo XVIII representaba una típica ciudad minera en decadencia. Cañete miraba "*con compasión*" y "*dolor*" el "*pueblo destruido*" en los alrededores de la Villa: paredes yermas sin techos, ruinas que eran testigos de la gran extensión de la Villa.

Concolorcorvo estaba asombrado de que en medio de la riqueza anterior no existiera ningún edificio suntuoso, a excepción de la Casa de la Moneda. Cañete describe las calles empedradas como con desigualdad y sin arte, todas "*puerquísimas*" y llenas de estiércol, pues servían como "*la casa*" para los indios que venían a la Villa. La más notoria era la famosa Calle de las Siete Vueltas, poco transitable, pues "*la gente decente*" estaba siempre en peligro de inundación.

Aún en las iglesias, lugares públicos y obras de arquitectura, Cañete encontró mucha suciedad después de la fiesta de San Juan, con montones de basura dentro del templo, que "*era preciso huir para no emporcar las medias y zapatos*" (Cañete: 133).

Uno de los mayores problemas urbanos era entonces la higiene y salud pública, siendo las ciudades coloniales propensas a la peste y a otras enfermedades contagiosas. El problema consistía en el descuido para colocar el alcantarillado en la mayoría de las ciudades[6]. Según Jean-Pierre Clement, en Europa hasta el siglo XIX no se comprende bien la relación que existe entre las aguas servidas y la contaminación de los pozos, entre corrupción y contagio (la explicación vendrá de Inglaterra a mediados del siglo XIX). En su "*Guía...*" Cañete estuvo muy cerca de

6 El problema del alcantarillado fue uno de los más graves en las ciudades tanto europeas, como americanas. Las aguas servidas y los excrementos se evacuaban por el arroyo central, el cual sólo empezó a ser cubierto en la segunda mitad del siglo XVIII. París después de Berna, Lisboa en 1758, se equiparon de este modo. En América, estaban muy lejos de todo esto, pese a que en Lima las autoridades imponen que se cubra este arroyo central con una reja de metal, para cortar el paso a las basuras. Ver en: **Jean-Pierre Clement** *"El nacimiento de la higiene urbana"*, Revista de Indias, v. XVLIII, CSIC, n. 171, enero-junio de 1983, p. 86.

esta idea, observando que las aguas del hospital se filtraban en las de la Casa de la Moneda, y mezclaban, causando no tanto enfermedad, "*un asco a la vecindad*". Además, aconsejaba colocar los hospitales al rumbo del viento dominante, para que arrastrase en todos tiempos los "*efluvios morbosos*" de la Villa y exigía la separación de los primeros contagiados en las casas alejadas del pueblo en tiempo de peste, y de "*aquellos convalecientes que salieron del Hospital con su pobre ropa penetrada de toda la infección pestilencial*" (Cañete: 135).

Potosí y otras ciudades mineras de Charcas fueron vistas por los españoles como lugares de paso, de ahí el gran descuido por las calles y plazas[7]. Concolorcorvo se asombraba del hecho que Oruro al igual que Potosí, siendo una gran villa, no contaran con un edificio correspondiente a los "*inmensos caudales que se gastaron de doscientos años a esta parte en profundidades de galas, paseos, juegos y banquetes*" (Concolorcorvo 1959: 351). De la misma manera, se preguntaba por qué las personas particulares no se preocuparon de construir una gran obra, ni de proveer a la ciudad del agua suficiente para lavar algunos metales.

Con la caída de la producción de plata, cambió la importancia de los centros urbanos de Charcas, y para mediados del siglo XVIII, La Paz aparecía como el principal centro mercantil, siendo la ciudad más poblada de la región. Sin embargo, seguía estando tan descuidada como la mayoría de las ciudades charqueñas. Concolorcorvo observaba que al ser La Paz una de las más ricas ciudades de la región, no tenía un edifico particular. Sin embargo, se fijó en la inmensa riqueza que tenían las casas particulares, embarazadas de muebles, de espejos y láminas, que confundían la vista. Descubrió también la presencia de alhajas y obras de oro exquisitas. Esta riqueza particular contrastaba con las calles de La Paz que no tenían aceras[8]. Por el centro de ellas pasaba un canal abierto por el que corrían las aguas servidas, durante los días de lluvia hasta corrían arroyos[9].

7 No solamente las ciudades americanas como Santiago de Chile, Cuzco o Cuenca fueron criticadas por la falta de higiene. También las ciudades europeas están siempre sucias, incluso las ciudades como París y Madrid, estaban muy sucias a principios del siglo XVIII y fueron poniéndose más limpias gracias a las medidas tomadas durante el reinado de Carlos III. Ver en: **Jean-Pierre Clement** , Ibid, 82-83.

8 El mismo fenómeno se observaba en otras ciudades de Charcas, sobre todo en Potosí, donde los viajeros fueron sorprendidos por el lujo que reinaba en las casas de los potosinos pudientes, como por ejemplo, de la familia de Jos Lizarazu (Ver: **Buechler** Op. cit).

9 Los viajeros que llegaban a Hispanoamérica criticaban la suciedad y el abandono de las calles. En Santiago de Chile, el arroyo central de las calles estaba siempre lleno de lodo y servía a menudo como letrina pública. En Lima, el virrey Amat promulga, en 1762, una serie de medidas destinadas a mejorar

Siendo las principales ciudades el objeto de observación y crítica de los gobernantes y los viajeros "ilustrados", ¿qué se podría decir de las ciudades provinciales? El informe de Viedma presenta un cuadro completo del estado de las ciudades y villas provinciales. En Mizque, se encuentra con las casas y la iglesia arruinadas; en Totora, las casas eran reducidas y de poca comodidad, las calles muy estrechas y de mal piso; en Aiquile, encontró las calles muy desiguales, unas muy anchas y otras muy angostas. El pueblo de Jesús del Valle Grande era reducido, y con mal orden en sus calles: sólo dos eran rectas, las demás no guardaban método. En Samaipata, la población no guardaba orden ni método; se componía de unos ranchos de palizada y barro; habla de casas miserables.

Santa Cruz, la ciudad que tendrá tanto impulso en el siglo XX, a fines del XVIII, representaba una modesta villa con once calles principales sin forma, ni orden. Viedma habla de los "*infelices ranchos*" que están dispersos. Las casas principales que se hallaban en el centro de la ciudad eran todas de adobe, reducidas, sin la comodidad ni resguardos necesarios para resistir la intemperie. Hasta las casas del gobernador (subdelegado), los capitulares y la cárcel, todas ellas eran bastante modestas. Esto le permitió definir la ciudad de Santa Cruz, que ya tenía sus doscientos y pico años, como una población que "*está en sus principios*".

A raíz de tantas críticas y de las obligaciones que tenían que cumplir las nuevas autoridades para mejorar el estado físico de sus jurisdicciones, a fines del siglo XVIII la mayoría de las ciudades coloniales iniciaron cambios importantes en lo que se refiere al aseo y ordenamiento. En La Paz se construyó un nuevo puente y un nuevo teatro, hechos por el intendente interino paceño Fernando de la Sota, y luego se instaló el alumbrado. Por fin, en los últimos años del siglo XVIII se renovó el sistema de desagües y el de distribución de agua potable.

En Potosí, los intendentes Manrique y Cañete organizaron la limpieza de la Villa, el blanqueo de los edificios principales y la construcción de un puente nuevo sobre el río Cusimayo para el uso de las llamas miedosas del gentío (1989: 40). En Chuquisaca, Juan Antonio de Acuña, construyó el puente del río Pilcomayo, importante para la comunicación con Potosí y mejoró el abastecimiento de agua,

el estado de las vías públicas, porque "*la limpieza y aseo de las calles no sólo conducentes al ornamento y hermosura de esta capital, sino de suma conexión con la salud de sus habitantes*." En 1786 se edita el nuevo Reglamento de Policía, que establece los deberes de los habitantes de Lima. Ver en: **Jean- Pierre Clement** "*El nacimiento...*" pp. 84-85.

haciendo arreglar las cañerías y las pilas existentes en la plaza principal y las plazuelas (Querejazu 1992: 456).

Posteriormente, el gobernador intendente de Charcas y presidente de la Audiencia Ramón García Pizarro, se preocupó de que Chuquisaca fuera la "*más hermosa... que siendo de las de primer orden de América, debe ser la primera en ornato, limpieza y en todo cuanto pueda contribuir a hacerla superior a las demás*", ordenando que todos los dueños de casas, conventos y pusieran aleros de una vara de ancho. A principios del siglo XIX se empedraron las calles con veredas de loza en las 36 manzanas principales, se repararon las pilas, y se construyó el paseo público.

En Cochabamba, en el centro de la plaza principal se construyó una fuente, costeada "*por la magnificencia del Señor D. Carlos III, para que le hizo gracia a este Cabildo de diez mil pesos de sus Reales Cajas, por real orden de 29 de marzo de 1786*" (Viedma 1836/1966: 33).

A este conjunto de medidas, propuestas e innovaciones, se añadió la construcción de los cementerios extramuros, siendo los cementerios urbanos uno de los principales focos de contaminación, la preocupación mayor de los higienistas. A raíz de una Real Cédula firmada por Carlos IV el 27 de marzo de 1789 "*para que las autoridades civiles y militares de Indias informen sobre la conveniencia de establecer cementerios en las afueras de las poblaciones*"[10]. En el año 1804 se dispuso la erección de un cementerio público en el campo de San Roque, para evitar contagiosas epidemias "*que han a este vecindario por causa de los miasmas pestilentes de los sepulcros de las iglesias y sobre todo de los existentes a un costado del hospital*" (Querejazu 1992:462).

La lucha por la higiene y la salud coincide con las medidas a favor de la seguridad pública. En Chuquisaca, en 1797, se ordenó que todos los habitantes de la capital "*de cualquier clase y condición*", se abstuvieran de pasear por las calles en las noches oscuras sin llevar luz "*bajo multa de 4 pesos a los vecinos españoles y 2 días de cárcel a los de castas inferiores*".

10 Más tarde, el 15 de mayo de 1804, se resolvió alejar los camposantos de los centros urbanos, por la "Real Cédula sobre establecimiento de cementerios fuera de poblado en los dominios de las Indias".

1.2. Las fiestas

Las fiestas religiosas eran un otro espacio compartido en las ciudades; una celebración del pueblo, donde la ciudad entera se volcaba en las calles, una mezcla de lo sagrado y lo profano, de lo europeo y lo indígena. En medio de la rutina y la monotonía de todos los días, las fiestas fueron un amplio escaparate tanto para la élite como para el pueblo. En este universo festivo compartido, la fiesta fue interpretada a su modo: mientras la élite desarrolló la cultura del ocio, las clases populares usaron la fiesta como evasión; unos mostraban sus lujos y los otros se olvidaban de la miseria (Marchena 1996:8).

A pesar de la jerarquización de la sociedad colonial, en su interior cada sector mantenía formas de expresión propias; se permitía la participación de todos los sectores con sus propias expresiones (Rossells 1996: 26). En sus tres ejes: fiesta religiosa, oficial y profana, la fiesta fue la mezcla de lo indígena, lo español y lo africano en menor medida, donde proliferaron los fandangos, bebidas y bailes populares[11]. Es difícil delimitar las ceremonias festivas y religiosas, ya que todas se articulaban unas con otras. En las disposiciones del cabildo de Chuquisaca se lee que "*en las fiestas solemnes de Iglesia suela hauer insultos, y pendencias, y deshonestidades en la dicha ciudad, y estando toda la Justicia y ejecutores de ella juntos en la dcha. Iglesia, y las Casas solas sin guarda es ocasión para que con mas desbergonzura se cometa el suso dicho*"[12].

Embriaguez y "*libertinaje*" fueron las compañeras de los festejos populares, costumbre que disgustaba a los españoles. Cañete escribía sobre la "*abundancia de muchas trompetas, flautas, tambores y cohetes, indios bailarines con plumajes en la cabeza, vestidos a la heroica de los incas con espadones y brazaletes de plata de modo que cada Indio llevara mas de veinte marcos de metal labrado*" (Cañete 1939:133).

11 El siglo XVII- principios del XVIII en Charcas, sobre todo Potosí fue el escenario donde se desplegaban las fiestas públicas y privadas, desfiles, ceremonias. Bartolomé Arzanz Ursúa y Vela ha dejado testimonios de las fiestas en distintas oportunidades, como por ejemplo las Fiestas Reales por el nacimiento del Príncipe Don Baltazar (1629-1630) o la fiesta que se realizó a propósito de la llegada del Virrey Morcillo en 1716, donde se llevaban a cabo justas, juego de cañas, sortija, invenciones, carros triunfales representando distintas fábulas y numerosas comedias a cargo de los gremios (Ver: Guisbert, Alegría, Rossells).

12 Para mantener orden durante los festejos públicos estipulaba que el Aguacil mayor "hauiendo oido Missa handen de ordinario por la Plaza Pública y Calles de la ciudad".

Las fiestas religiosas fueron muy importantes, por el hecho de la implantación de lo religioso en la vida cotidiana de los habitantes de Charcas, siendo el Corpus Christi uno de los grandes momentos religiosos. Junto con el homenaje a las vírgenes y a los santos, protectores de las ciudades coloniales (como la virgen de Guadalupe de Chuquisaca o Santiago en Potosí) fue uno de los acontecimientos de mayor importancia en el calendario religioso.

La fiesta del Corpus instituida por el virrey Francisco de Toledo dos siglos antes, obligaba a los gremios de artesanos a levantar los arcos triunfales y altares en las calles donde iba a pasar la procesión. En los altares se realizaban los autos sacramentales y danzas. El festejo se caracterizaba por el relevante uso del oro, la plata, el incienso y excesivo costo de la vestimenta de los danzantes[13].

En 1777, Carlos III trató de evitar estos excesos, inadmisibles para la mentalidad ilustrada, al disponer que aun para la ilustración católica del monarca "*no se permitan disciplinantes, empalados ni otros espectáculos semejantes, que no sirven de edificación y pueden servir en la indecencia y el desorden de las procesiones de Semana Santa... debiendo los que tuvieran verdadero espíritu de compasión y penitencia elegir otras más racionales, secretas y menos expuestas*" (Marchena 1996:21).

Se inició la publicación de críticas en contra del lujo excesivo. Las fiestas religiosas y profanas daban oportunidad para extremar el lujo: adorno de los altares y de las casas, de la vestimenta de los participantes en mascaradas, de los ornamentos de los ministros religiosos, en las joyas de las damas, en los carros alegóricos o los arreos en los caballos y carrozas. El cabildo de la ciudad, celoso vigilante de su prestigio como corporación, cuidaba con particular esmero la preparación de fiestas y el atuendo que llevaban sus miembros en procesiones, funerales y paseos.

A raíz de esta orden real, el ayuntamiento de Chuquisaca recomendó solemnizar la fiesta del Santísimo Sacramento "*es tan favorecida por el rey nuestro señor*", "*por las calamidades de heregías... porque para la conuerción de los naturales de esta tierra que en la dicha solemnidad las Justicias en General hagan todo lo que les*

13 En México también se festejaba esta fiesta con mucho lujo: desfilaban las 85 cofradías con gigantes, tarascas y diablos (Marchena. Op. cit). De un gran derroche de dinero habla Concolorcorvo sobre la fiesta en Cuzco.

fuere posible para reberencia y solemnidad de la dicha fiesta"[14]. Se prohibía en la fiesta y Procesión la presencia de las mujeres en las ventanas, bajo la amenaza de una multa, "*porque las mujeres dejan ir a la procesión, y la gente que en ella va se para, mira las ventanas, quebrado el hilo de dicha procesión por mirar a dichas ventanas*"[15].

Años más tarde, Cañete hablaba de un derroche de dinero relacionado con las festividades, organizadas por las autoridades mismas: los alcaldes que gastan demasiado "*además de opulentas mesas, refrescos y fiestas, que hacen en sus recibimientos, trae cada uno dos, tres y aún cuatro pajes, vestidos de paño con galones, con el título de ministros*", los alcaldes de la Santa Hermandad gastan también demasiado "*se sabe que en los tiempos que estaba en boga el cerro, consumía un alcalde rumboso catorce o quince mil pesos en un solo año*" (Cañete: 125)[16].

La fiesta sorprendía con la abundancia de la comida y bebida, pues los mayordomos designados para la festividad tenían la obligación de dar de comer y beber, durante 6 a 8 días al pueblo. Se comía mucha carne de bueyes, chanchos, corderos y aves y rebalsaba la abundancia de vino, aguardiente y chicha. Las disposiciones en Chuquisaca trataron de impedirlo "*por quanto en todos los regocijos públicos los indios acostumbren antes o después a hacer borracheras o desconciertos para beber...lo que resulta el daño y perjuicio en honor a Dios nuestro Señor*"[17].

En 1797 el gobernador intendente de Charcas y presidente de la Audiencia ordenaba que a raíz del "*abuso escandaloso... de salir el día de Ceniza las gentes de este pueblo a los caseríos de el Tejar y campiñas de San Roque, con el mismo*

---

14 Se ordenó que "*en la víspera de la fiesta de Corpus Christi los alcaldes aperciban a todos los Indios de las Parroquias para que limpian las calles por donde va a pasar la procesión, y a los españoles se les manda que tengan entapizadas las calles cada uno sus pertenencias. Treinta días antes de la fiesta el ayuntamiento manda a juntar en las Casas de cabildo estando presentes todos los mercaderes, y oficiales de todos los oficios para que cada oficio saque su danza o auto de representación examinado por el Ordinario. En la fiesta tenían que estar presentes los comarcanos diez leguas en torno a la ciudad en la víspera y en día de dicha fiesta sopena de cincuenta pesos. Lo mismo se trata de los Indios naturales*". *Libro de Reales Ordenanzas de este ilustre Cabildo, Justicia y Reglamento de esta ciudad de La Plata, 1679, p.49*

15 Libro de Reales Ordenazas, p. 52.

16 Para demostrar el derroche de dinero en los tiempos cuando el pueblo potosino era tan "opulento y rico, y tan espléndido", Cañete actúa con cifras, calculando que en la coronación del Emperador Carlos V se gastó 8 millones, en las exeguías del Felipe III, 6 millones y "así con los demás Reyes de Castilla". (Cañete: 126)

17 *Libro de Reales Ordenanzas, p.52.*

espíritu profano de los días precedentes del Carnaval, quebrantando allí el ayuno con las frutas y comidas que llevan las vendedoras, con todas desórdenes, ninguna persona de cualquier condición o sexo podría armar tienda alguna en El Tejar y los extramuros de San Roque" (Querejazu 1992:461).

Fiestas religiosas que tuvieron un gran impacto fueron las dedicadas en honor de las vírgenes y santos patrones de la ciudad. En Cochabamba, en honor a la Reina de los Ángeles, patrona de la ciudad, se celebraba una importante fiesta, a donde asistía el Cabildo en las vísperas y a la misa con sermón. Las celebraciones eran acompañadas con el paseo de tarde y mañana, con exquisitos juegos, buenos caballos, y lucidos vestidos.

Para el festejo de la fiesta en homenaje a la virgen de Guadalupe en Chuquisaca, en 1778, se levantaron cuatro castillos y un navío de fuegos artificiales, carruaje, bandera para la torre, violinistas y arpistas para las misas, rosas para las andas, etc. La semana Santa era igualmente celebrada con multitud de cofradías y procesiones de imágenes: mezcla de devoción, puestos de agua y limonada, vigilias y penitencias, oficios catedralicios, disciplinantes y penitentes con cadenas.

Las epidemias que de vez en cuando saturaban las ciudades coloniales, podían a su vez dar lugar a festejos para agradecer al santo o la santa por la recuperación. En Cochabamba, después de una epidemia de peste, se organizó una celebración a San Sebastián con festejos públicos de toros en la plaza de extramuros acompañada de la infaltable, en estos casos, feria de frutas, dulces secos, helados, etc.

Las nuevas autoridades no solamente se preocupaban del exceso de borrachera y libertinaje tan propios de este tipo de encuentros, sino de la presencia y la influencia de los elementos culturales indígenas, sobre todo las creencias y ritos religiosos[18].

Así, en Chuquisaca, a instancias del fiscal Victorian Villaba, se trató de corregir los excesos que se cometían con motivo de la festividad del Corpus Christi. A partir de 1792, los cabildos seculares y el gobernador intendente Joaquín del Pino Manrique

---

18 El ayuntamiento de Chuquisaca ordenaba que *"en las fiestas de Corpus Christi saquen sus andas y danzas en cada parroquia, e bailan en Procesión con su Cruz y banderas y sus hermanos de cofradía que los rija examinando ante todas las cosas las andas que lleuan por que no lleuen escondidas algunos Idolos como se les han hallado en otras ciudades y el sacerdote antes que salga les diga en su lengua la razón de aquella Fiesta para que la entiendan y onrazen con la veneración que son obligados.*

intentaron simplificar los altares de las calles, que se suprimiesen los arcos triunfales y se prohibiesen los danzarines y sus demostraciones coreográficas.

El presidente García Pizarro, en oficio consultivo a la Audiencia, mencionó "*usanzas de un fanatismo supersticioso, abominables indecencias, compañías de danzantes que delante de la majestad de dios vivo se electrizan, no con fuego del amor religioso, sino con el incendio del alcohol, haciendo los mismos gestos que los adoradores de Vistiliplustl o de Viracocha*". Concolorcorvo habla de una contribución que hacían anualmente los panaderos de Potosí para una fiesta profana y "*que serviría a Dios supriméndola*" (Concolorcorvo: 342). Embriaguez y libertinaje se veían también en otra fiesta religiosa muy popular en Charcas, como la celebración de la noche de San Juan, cuando se soltaba un toro por las calles para diversión de los aficionados a la fiesta brava.

Las fiestas religiosas no solamente eran un medio de desahogo para las clases populares, sino que también permitían a la élite tener un acto social más dentro de la tradición, pero vivida y sentida de una forma distinta que, a los ojos de los encargados de mantener las normas, mostraban el influjo de nuevas ideas, con muestras de laicismo, anticlericalismo, de falta de fe y exceso de conveniencias (Marchena: 94). Los españoles y criollos utilizaban actividades religiosas para poder escapar del control social impuesto por la sociedad.

Por este motivo, el Presidente de Audiencia García Pizarro, criticó las actividades preparativas en las vísperas del día del Corpus y de su octava, cuando con el pretexto de cuidar los altares "*se reunían pelotones de gentes de ambos sexos y cometían licenciosos desórdenes*". Los altares, que debían ser "*monumentos de piadosa devoción, se convertían en teatros de impiedad, donde la disolución tendía sus redes a la incauta doncella y a la casada confiada*" (Querejazu 1992: 426).

Las numerosas fiestas de cofradía que solían ser la fuente principal de ingresos de las iglesias tanto de la ciudad como del campo, presentaban la misma posibilidad de participación de las personas en la vida pública[19]. La crítica de los festejos populares por parte de los burócratas "ilustrados" por el lado de la utilidad y lujos: Cañete admitía las sumas increíbles que consumían el lujo de fiestas, regalos y otros

19 En 1776, se ordenó al virrey del Perú que hiciese cesar toda cofradía que se hubiera establecido sin licencia, alegándose que su proliferación disminuía el fervor que les era propio y hacía en las noches de la ciudad una fiesta ruidosa (Marchena 1996: 24).

festejos profanos, preocupándose por cómo en las fiestas "*de Corpus, Toros, faenas y otras contribuciones*", la gente (los artesanos) que no tenía grandes recursos económicos hizo contribuciones forzosas (Cañete 1939:133).

En Chuquisaca, fue frecuente la reclamación de los gremios por el excesivo costo de su participación, especialmente en la vestimenta de los danzarines. Por lo tanto, en 1777 se reglamentó que los arcos estarían a cargo de los sastres, montereros, plateros, herreros y tejedores. Los zapateros, silleros, ojoteros, matanceros, albañiles y sombrereros correrían con las danzas y autos sacramentales y los comerciantes y panaderos con dos altares. Sobre todo sufrían cuatro o seis mayordomos destinados a la festividad, quedándose algunos arruinados económicamente de por vida por lo gastado, invirtiendo todos sus ahorros y adquiriendo deudas[20].

Estas expresiones del pueblo eran incomprensibles para las autoridades coloniales "ilustradas", para ellas, esto era la expresión del paganismo por un lado, y de la corrupción por el otro. Según el arzobispo San Alberto, este comportamiento laxo era una prueba de que no existía una verdadera religión, "*porque la de indios es violenta, exterior y superficial, mezclada todavía con mil supersticiones*" y la de los criollos no es cuál debe ser, los que "*deberían ser el modelo o ejemplo de los infelices indios, la manchan y deshonran con las públicas y vergonzosas pasiones de lasciva, codicia, ira, ambición, soberbia y crueldad*".

Además de la fiesta religiosa, la oficial tuvo marcada importancia: el advenimiento al trono de un nuevo monarca, cumpleaños de la realeza, las victorias ante el enemigo, llegada de un nuevo virrey, Obispo o gobernador. Para su cumplimiento, se imponía a los vecinos y vasallos de la ciudad tomar parte "*en la celebridad con las demostraciones dignas que hagan plausible el júbilo de tan magnífico día*".

Se encendían las luces durante las noches consecutivas en las puertas, ventanas y balcones de sus casas. También las vías principales y la plaza eran iluminadas y adornadas. El día del aniversario, muy de mañana y con sus mejores trajes, se acudía a escuchar la misa de gracias en honor del rey: "*La Divina Magestad guarde y prospere en aumento de naciones, reinos y señoríos*". Ningún poblador podía

---

20 Este es el caso de la frutera Marta Zárate, designada mayordoma en 1808, quien consiguió que el alcalde ordinario Larrazábal la tomase presa y la tuviese encerrada varios días en el Cabildo Secular, a fin de salvar su vida, pues las kateras de la plaza la habían amenazado que si se negaba a ser mayordoma y a dar banquete "la aporrearían y le echarían el ají picante en sus partes vergonzosas" (Querejazu 1992:464).

alegar ignorancia de un hecho de esta clase por la multa que se les imponía por la obligación de asistir a estas actividades (Crespo: 125).

Para la celebración de la coronación del nuevo rey Carlos IV, en 1790 en Santa Cruz, durante tres días consecutivos hubo misas de *Te Deum*, balcones con colgaduras, juegos de lanzas y sortijas. En 1807, con el motivo de la proclamación de Fernando VII como rey de España, las autoridades eclesiásticas y civiles llevaban en el pecho el retrato del monarca; otro retrato pintado de Fernando VII fue elegido por votación popular y colocado en un magnífico carro triunfal. En Chuquisaca, en las fiestas de los ministros de Tribunal, solía haber música, luminarias y corridas de toros.

La ceremonia civil, al igual que la religiosa, fue otro acto social compartido: junto con los jinetes españoles, participaron bailarines indígenas "*con sus insignias, plumajes de diferentes hechuras y colores*". (Crespo 1975: 115) Los criollos de Oruro bailaban en las fiestas "las rondas de los indios" (Cajías 1989: 82)[21]. En Santa Cruz, durante las fiestas de coronación, participaron compañías de indios bailarines venidos de las misiones de Buenavista, Santa Rosa y Porongo (Sanabria 1975: 160).

También se celebraba el fallecimiento del monarca o de la reina. En la víspera de la independencia, en la ciudad de La Paz, todos los vecinos y moradores estuvieron obligados a llevar luto por la muerte de la reina María Francisca Isabel de Braganza, Carlos IV y su esposa María Luisa de Borbón. "*Por espacio de seis meses... tres primeros de rigor y los restantes de alivio*" quedando exceptuados "*los hijos de familia, los pobres de solemnidad y los indios*" (Crespo: 116-117). Otro motivo para emprender las festividades cívicas era la recepción de las autoridades religiosas. La entrada del arzobispo Benito María Moxó y Francoli en 1806 a Chuquisaca se convirtió también en un acto social[22].

---

21 Cabe aclarar que no solamente se compartía el espacio festivo entre diferentes grupos sociales, sino el mismo momento de la preparación de la fiesta. Durante las fiestas de Corpus Christi y las organizadas en honor de la Virgen de Guadalupe los altares que tenían que ser levantados en la ciudad estaban divididos entre los gremios de los artesanos, estando uno de ellos, por ejemplo, a cargo de abogados.

22 "Los campanarios, las torres y cúpulas se alzaban con gallardetes, oriflamas y pendones. Las calles estaban cubiertas, desde el arrabal hasta la plaza mayor, de una alfombra muelle y fragante de ramajes y flores. Se construyeron arcos triunfales en mitad de las calles, adornadas con todo tipo de artesanía de plata. Las puertas, ventanas y balcones de las calles lucían las colchas y tapices de damasco y brocado (René Moreno 1898/1978:57).

Las fiestas coloniales fueron simbólicamente sometidas al orden establecido y regularizadas por las disposiciones estatales[23]. Se observa, mientras tanto, que a fines del siglo XVIII, hay una intención de las autoridades coloniales si no de suplir las fiestas religiosas por las cívicas, de darle mucha más importancia a estas últimas y convertirlas en un acto más austero y soberbio, impregnándolas de un nuevo sentido.

1.3. El estado moral

Si el estado físico de las ciudades coloniales irritaba a las nuevas autoridades, su clima moral era criticado por la pereza, el ocio y la rusticidad de sus vecinos, "*contentándose con unos renglones, que a poca aplicación disfrutan*" (Viedma: 97).

En Potosí, con la decadencia económica, se quedaron en el próspero pasado las fiestas lujosas y pomposas, que al final de la época colonial se caracterizaban por la falta general de amenidades y entretenimiento. En la ausencia de diversiones más frecuentes, el consumo de bebidas alcohólicas llegó a alcanzar un alto nivel; florecían numerosos boliches, las pulperías, chicherías y tabernas. Fue muy importante la costumbre establecida por los indios de celebrar una "desenfrenada" fiesta de despedida (para ir a las minas) donde se consumían bebidas alcohólicas en cantidad asombrosa.

Según Cañete, no se quedaban atrás los artesanos, que han "*disipado en borracheras y otros vicios*" (lo que él atribuía a su natural inclinación). Por esta razón, nunca podían reunir el dinero por lo menos para "*vestirse decentemente*" y andan parecidos más a los mendigos que a los oficiales, pues gastaban todo el dinero que ganaban entre la semana, el domingo y lunes (llamado por el dicho popular "San Lunes"). Las "*borracheras escandalosas*" constituían una molestia en Potosí y otras ciudades de Charcas.

---

23 *"Que los de Justicia y regimiento baya junta y lleve lugar preeminente, así por razón de oficios, como por que los que tienen han de ir en lugar honrado prefiriéndose a todos los demás. Que en todas las Procesiones, e actos Públicos baya juntas detrás de los Capitulares de la Santa Iglesia, e no baya otro ninguno entre ellos, sino delante en Procesión. Lo cual se entiende si el Visorey o Gobernador o Real Audiencia no fuere en las dichas Procesiones por quien tal caso los dichos alcaldes Ordinarios los han de ir rigiendo delante, e no estando el dicho visorey, o gobernador, o Real Audiencia ha de ser el ayuntamiento de Cabeza, el Aguacil Mayor, e menores ha de un rigiendo e ordenando las dichas Procesiones. Ver en "Libro de Reales Ordenanzas de este ilustre Cabildo, Justicia y Reglamento de esta ciudad de La Plata"*, 1679.

El problema de la borrachera preocupó al Ayuntamiento de Chuquisaca, pues "*los oficiales de todos los gremios se niegan a trabajar y seguir la ocupación de su respectivo oficio los días lunes y los dedican a vicios de juegos y borracheras, para lo que se juntan en las canchas, chicherías, pulperías, en encierros privados y en muchos casos en las casas de los mismos maestros de tienda*", prohibiendo que las chicheras admitieran los lunes a ningún maestro u oficial en sus chicherías. (Querejazu 1992: 449).

Además, el ayuntamiento de Chuquisaca prohibió el funcionamiento de las tabernas en las rancherías y en la ciudad que "*resultan de muchos daños, especialmente los domingos y fiestas de guardar*", donde los indios y negros "*se emborrachan en tanto grado que de las borracheras resultan muertes e otros daños*", y restringió la venta de chicha por los indios y negros. Se mandó la pena de cien azotes para los vendedores de chicha, y pena de cincuenta azotes para los españoles que no denunciaran la venta de los aguardientes (Ibid: 90).

Se estableció la responsabilidad por las "*borracheras públicas*" a los caciques y principales de los indios. Más aún, si algún cacique "*fuere hallado borracho en borracheras o junto de indios*" su castigo por primera vez será el destierro por un año de su repartimiento "*el qual serviría en la ciudad en uno de los monasterios, o hospitales e no le acudirán sus indios con la tasa e alimentos que se le manda dar*"[24].

En Cochabamba, el intendente Viedma estaba escandalizado por el volumen del consumo de chicha, que las mujeres locales elaboraban con maíz. Estimaba que, cada año, se convertía 200.000 fanegas de maíz en chicha o eran bebidas por la gente "*vulgar*" e incluso gente "*decente*" de la región. La "*pasión o vicio*" por la chicha, fue calificada por Viedma como "*asqueroso brebaje*" (Viedma:47).

24 Esta pena incluía una segunda y tercera vez: y por la segunda vez que "*fuere hallado borracho será desterrado por otros tres años en la forma suso dicha, y por la tercera como hombre incapaz inobediente será priuado perpetuamente de su cacicazgo y desterrado de estos reynos, e si algunas de los jatunrunas se hallare borracho se les den cien azotes por las calles de la ciudad o lugar donde fueren hallados en la forma acostumbrada, y por la segunda doscientos e trasquilados, e siruan un año con una prisión al pie, o al cuello en una obra publica, o pía, e por la tercera se les doble la pena de manera que sea escarmiento para los dèmás*" (*Reales Ordenanzas*.., p.88).

En Potosí la gente creía que el clima estaba en los últimos años menos frío por el inmenso fuego que encendieron las chicheras para elaborar aquella bebida. Cañete también habló del "*increíble consumo*" que tenía la Villa Imperial de aguardientes, chicha, vino, dulces y debido al "*gusto y lisonaje*". Según sus cálculos, en los años pasados sólo en aguardiente se gastó en la Villa 30.000 pesos (Cañete 1939: 144). Las borracheras en Potosí llegaron a ser un problema social, pues las autoridades (ellos mismos no siempre muy sobrios, según observa irónicamente Buechler), se veían obligadas a decretar la queda. "*Al toque de oraciones*" todos los comerciantes de alcohol debían cerrar sus establecimientos (Buechler 1989: 141). Las autoridades coloniales exigían la "*moderación*" en la bebida, recomendaban beber en sus comidas, cenas y casamientos "*como hombres concertados*"[25].

Junto con la borrachera, las casas de juego eran motivo de "*grandes inconvenientes y delitos atroces en ofensa de Dios que los jugadores hacían con juramentos, blasfemias y aun muertes, pérdidas de hacienda*". El juego por dinero con dados o naipes fue considerado como un segundo delito. Pero, curiosamente, muchas veces los promotores de juegos eran los mismos gobernadores, corregidores, alcaldes mayores, como los sorprendidos una noche de 1799 en La Paz, quienes eran el alcalde provincial del Cuzco, Antonio Paredes; el alférez Ramón Ribert; el abogado Manuel Ruiz; el cura Manuel Pinedo; el presbítero Joaquín de Sota y el subdelegado de Apolobamba, entre otros (Crespo 1975: 125).

En Santa Cruz, casi no había casa donde no se jugase, hasta llegar a nada menos que a su ilustrísima, el obispo Rojas y Argandoña (Sanabria 1975: 162). La Audiencia consideró que se trataba de una práctica que debía ser drásticamente erradicada. El castigo no se dejó esperar, pues los culpables fueron castigados con el destierro o despojo de sus funciones.

Las riñas de gallos, de la cancha de pelota como, por ejemplo, los del alférez real D. Angel Gutiérrez, o los billares de Coribareta de Chuquisaca, eran las distracciones permitidas y se las fomentaba a fin de apartar a la población de "*actividades pecaminosas*". La Real Audiencia, a fines del XVIII, llegó a dictar normas para las peleas de gallos, y, ante la imposibilidad de impedir el acceso de las mujeres a los corrales, se ordenó que nadie apostase sino con dinero "*estando prohibido hacerlo con alhajas u oro para evitar que algunos acalorados desnuden a sus mujeres*" (Crespo; Querejazu).

25 *Libro de Reales Ordenanzas...*, p.88.

La preocupación de la administración por el estado moral de los pobladores de Charcas condujo a un aumento de las medidas para intensificar la seguridad pública, es decir, el control de los marginados. En este sentido se establecieron ayudas a los *verdaderos pobres*, se confinaron los vagabundos y los "*falsos miserables*", se multiplicaron las rondas de policía, se prohibió llevar armas cortas, se obligaba a tener un farol encendido cuando se andaba de noche por las calles, se arrestó a los ociosos sorprendidos en las puertas de las tabernas o en las esquinas. Asímismo, junto con las medidas de seguridad tomadas, se aumentó la lucha ideológica de los magistrados coloniales contra los cultos "paganos" de los indígenas[26].

La descripción clásica de estas costumbres de principios del siglo XIX se puede encontrar en la obra de Gabriel René Moreno, quien relata que en la víspera de la fiesta de San Andrés los cholos e indios embriagados de chicha, desenterraban los cadáveres de los cementerios de la iglesia, "*al encontrar el cadáver en esta o la otra postura, le arrancaban la calavera y se la llevaban al día siguiente a sus casas. Cubríanla de flores sobre la mesa en forma de altar con cirios, y proseguían allí el culto de embriaguez y desenfreno...*" (Moreno 1979: 171).

Las autoridades eclesiásticas (como el obispo Campos de La Paz), creían que la causa de la pervivencia de las costumbres indígenas era que los indios estaban habituados desde que nacían a *"vivir sin ver a los curas sino rara vez"* y, a la par, sin confesión hasta el matrimonio. Esta última desviación no se limitaba solamente a los naturales, sino también a los españoles y mestizos. El obispo reflexiona sobre la necesidad de borrar el "*general idiotismo*" de los indios, obligados a guardar ciertas prácticas por los caciques (Del Valle de Siles 1991: 114).

La lucha contra las creencias indígenas a fines del siglo XVIII adquiere un nuevo matiz. Si durante los siglos anteriores las autoridades coloniales y eclesiásticas reconocían que "*los sacrificios, idolatrías, enterramientos, confesiones y hechicerías matrimonios e fiestas antiguas al uso antiguo*" hacen daño a la "*conversión*", ahora es la idea "*ilustrada*" de que todos estos ritos hacen daño aún a la salud humana.

26 Se ordenó que cada juez en su distrito haga que *"todas las sepulturas de Thorres que están en Bobedas en las montañas, e sierras se derroquen, e haga hazer un hoyo grande se pongan rebueltos todos los huesos de los difuntos que murieron en su gentilidad y tengan especial ciudado de aquí adelante de tener la inteligencia que fuere posible para sauer si alguno de los que murieron bautizados se entierren fuera de las Iglesias...y tengan gran cuidado en las puertas de los templos por que los hurtan e sacan de las sepolturas de noche quando son caciques, o principales para el efecto suso dicho, y maten algunas mugeres, e indios diciendo que los van a seruir a la otra vida* (*Libro de Reales Ordenanzas...*, p.89)

No solamente los ritos y creencias indígenas constituyen el punto blanco de ataque. La misma iglesia católica no se salva de las críticas de los ilustrados. A raíz de la política de Carlos III y Carlos IV de establecer el poder real sobre la iglesia, limitar la jurisdicción y poder del clero[27], empezó una campaña negra contra la iglesia, se habla de los sacerdotes que efectúan las transacciones comerciales, se los presentan como borrachos, mezclados en concubinato, etc.

En Charcas, los ilustrados como Viedma, Quimper, Cañete, López, Andreu, Fernández, Orihuela, del Pino, critican a la iglesia, divulgando una denigratoria imagen del clero charqueño tanto secular como regular. Generalmente son dos las acusaciones que se hacen al clero charqueño: por un lado, la falta de espíritu sacerdotal, por otra, su bajo nivel de instrucción, coronando todo esto el bajo nivel de sus costumbres. La rapiña, lujuria y embriaguez eran las incriminadas al clero (Just Lleo 1994 : 438).

Se criticaba la relajación de costumbres no solamente entre los curas rurales, sino regulares de la ciudad. Viedma, en el informe que hace del estado de su intendencia al virrey Arredondo, tras denunciar el alferazgo, la embriaguez, los diezmos, protesta por que los regulares no guardan clausura, ni vida común. Cañete en su "*Guía*", censura los "*curas tan relajados y ambiciosos*", y con un tono irónico habla de los "*repetidos milagros gratuitos*", "*multiplicados milagros*", "*facilidades supertisiosa de vanas creencias*"[28].

El proyecto de la Ilustración católica, que comprendía una reforma de esta iglesia desde el punto de vista de una teología más racionalizada, estuvo impulsado por los dos últimos arzobispos realistas de Charcas, San Alberto y Moxó Francoli y el

27 Se trata de varias reformas emprendidas por Carlos III: se recorta la jurisdicción eclesiástica, limitación del asilo eclesiástico, se proclama la secularización de los diezmos, se atacan los privilegios del clero: la corona pone al clero bajo su jurisdicción en casos criminales y civiles. Durante el reinado de Carlos IV se aprueba un nuevo Código para la iglesia, que no se promulga, se desamortiza los bienes de iglesia (1804 en España, 1805 en América), donde se secuestra no solamente el patrimonio de la iglesia, sino el de los particulares (lego, capellanía, censo), fiscalización de las órdenes religiosas. Las obras pías están dirigidas por la jurisdicción real, se suprime el derecho de fuero en los casos graves, se les quita a los religiosos el privilegio de la iglesia para administrar los testamentos. Sobre este tema ver trabajos de David Brading sobre la iglesia en México.

28 Se trata de un mito, que surge en Potosí, transmitido por Arzáns sobre el milagro de San Nicolás Tolentino. Según este mito, los niños no nacían en Potosí por el frío, y debido al milagro del santo, nació el primer niño llamado Nicolás. Cañete analiza el mito desde el punto de vista social y científico "este discurso se funda en la razón física". Según él, Potosí era un pueblo *"formado tumultariamente a los influjos de codicia y con poca esperanza de su duración"* ; *los vecinos más preocupados por la pérdida de plata que por las propias comodidades de sus familiares"* *es forzoso que sus edificios fuesen los menos costosos sin abrigos de vidrieras, retretes y gabinetes"* . Concluye, que el clima de Potosí no puede perjudicar a los recién nacidos, si no impide que crezca la vegetación (Cañete 1939:137).

obispo de La Paz, Gregorio Francisco Campos, que actuaron dentro del marco de la teología ilustrada y propusieron una "reforma" de la iglesia desde adentro[29].

1.4. La polémica en torno a la vestimenta

Las modas, el lujo y la forma de vestir, eran otro ámbito donde se mezclaban los patrones importados y tradicionales indicando la posición social y hasta racial. En la sociedad colonial el parecer noble, honrado, rico y poderoso, era casi tan importante como serlo en realidad. Las casas y la ropa, siendo signos externos de distinción, identificaban a las personas como pertenecientes al grupo privilegiado. En las ciudades coloniales, todo lo que se relacionaba con el nivel de vida estaba graduado según el rango y las funciones y destacaba las distancias entre los grupos sociales (Gonzalbo Aizpurú 1996: 67).

En la sociedad colonial la importancia de la ropa como símbolo cultural adquiere especial relieve al considerar cómo los españoles, los indios, los negros y mulatos, se diferenciaban social y culturalmente por medio del vestido[30].

En las disposiciones reales sobre el vestido existía un claro sentido político de regulación social. La posición social del hombre y de la mujer determinaba el uso de los trajes. Las mujeres criollas usaban trajes de tisúes de plata con realces de oro y plata, habiendo también "*los trajes ordinarios y comunes*" para las damas menos ricas. Para los hombres existían dos tipos de jubones "*los jubones de nobleza*" para los españoles y criollo ricos, que los distinguían de los de menos ingresos (Money 1983: 147). La ropa de indios que formaban parte de la cúspide social, estaba hecha de telas ricas al igual que los españoles: brocatos, sedas bordadas, con hilos de metales, adoptando ciertas piezas de ropa española[31]. Un detalle interesante

---

29 Sobre el problema de clero en Charcas ver los trabajos de **Estanislao Just Lleo** "*Comienzo de la independencia en el Alto Perú: los sucesos de Chuquisaca, 1809*", Cap.VI, p.2 "*La relajación de costumbres. El clero*" pp. 434-436; **María Eugenia del Valle de Siles** "*Obispo de La Paz Gregorio Francisco de Campos, un obispo ilustrado que presiente la independencia*", H y C, XIX, 1991, pp. 103 -114.

30 A las esclavas les fue prohibido llevar joyas de oro, salvo a las casadas con españoles, a los mestizos y mulatos se les prohibió usar el hábito de español. Ver en: **Mary Money** "*Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*", La Paz, 1983, p.191.

31 La legislación español fijaba como iba a ir vestida cada una de las capas sociales: así a las indias cacicas se les permitía usar el faldellín de seda, jubón, zapatos, collar, brazalete de oro, sin dejar de lado el acsu,

proporcionado por Money es que la prenda femenina cabriolé que se puso de moda en los años 80 del siglo XVIII, fue usada por la Bartolina Sisa, una de las líderes de la sublevación indígena de este tiempo. El cabriolé colorado, seguramente fue el símbolo del poder.

La élite urbana usó del vestuario como signo de diferenciación social o como símbolo de representación de autoridad. El creciente poder económico y político de las élites criollas, les permitió utilizar los objetos de lujo como un factor muy importante de distinción frente las capas sociales inferiores. En el último tercio del siglo XVII la apetencia del lujo y la ostentación llevaron a las ciudades americanas los más exóticos, pomposos y aparatosos vestidos de Europa: gabán, calzón de terciopelo, chalecos de géneros estampados, corbatas de seda, pelucas empolvadas. Se utilizan telas importadas y caras: la bretaña, brocatillo, el brocato, raso. Su calidad determinaba la posición social de quien las llevaba. Es así como el redingote, al igual que los sombreros bicornios y tricornios, constituyeron parte del vestuario de las autoridades españolas (corregidores, alguaciles, escribanos, intendentes) del siglo XVIII. Mientras que la mayoría de la población se vestía según la costumbre tradicional: casaca, chupa, medio calzón, capa y el "sombrero medio" de castor o vicuña (Ibid).

Utilizando la fórmula que extrae Bolufer para la España dieciochesca, podemos interpretar la nueva valoración de lujo como estrategia ideológica de los criollos para dotarse de una identidad social a través de los signos externos del *status*[32]. Para fines del siglo XVIII, era común la opinión de que se gastaba exageradamente en alardes de riqueza.

ñañaca y pullu (prendas usadas por las indígenas). A las esclavas se les prohibía llevar joyas de oro, salvo casadas con españoles; a los mestizos y mulatos era prohibido que "no pongan el hábito de español". Las indias comienzan a usar la pollera según las disposiciones de la Corona en los siglos XVII-XVIII (Money 1985:182-191).

32 **Rossana Barragán** señala que a partir de fines del siglo XVIII una parte de la vestimenta femenina como la pollera fue desapareciendo en las clases más acomodadas, quedando en forma más intensa entre las mujeres de las clases "bajas" no "indias", es decir entre las mujeres mestizas. La "elección" y la "imitación" de la vestimenta española constituía un claro deseo de diferenciación, pero en relación a la sociedad indígena. Los hijos de los mestizos ya no pagarían el tributo y posiblemente disminuiría su discriminación en el mundo urbano, especialmente iniciando un "ascenso social". Paralelamente se acentuó el proceso de "desarraigo" con relación a sus orígenes, las comunidades y el despliegue de una serie de actividades económicas que ya no dependían de la tierra y agricultura, el permanecer como indígenas carecía de sustento. (Ver en **Rossana Barragán**,"*Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república*", Actas del II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, 1992, pp.108-109).

El fenómeno está observado no sólo en las grandes ciudades, sino también en las más pequeñas. Concolorcovo, anotó que el principal lujo de las ciudades grandes de territorios americanos por donde él viajó "*consiste en soberbios trajes*". En Potosí, comentó, que "*hay dama común que tiene más vestidos guarnecidos de plata y oro que princesa de Asturias*". También en La Paz le sorprendían los trajes "*en medio de lujo tan ostentoso*" de "*terciopelo y otras telas bordadas de realce del propio metal*" que se "*gaurdäan por ordinarios y comunes*" [33]. Hasta las milicias y el alto clero entraban bajo la influencia de la moda. El alto clero adornó su traje con ricas joyas, pectorales, cadenas, anillos, galones dorados, hebillas de plata en los zapatos y tejidos de la mejor calidad.

El obispo de La Paz, Gregorio Francisco Campos, dirigió un llamado de austeridad a los eclesiásticos, a quienes prohibió los excesos tanto en el vestuario como en el ornato con aves, animales, ángeles disfrazados de mujeres, espejos, cornucopias, cintas y encajes, que quitaban al templo su carácter sagrado, "*lo convertían en algo parecido al salón de baile*" (Del Valle de Siles 1991: 106).

Si a los viajeros del siglo XVIII les sorprendía el lujo de los vestidos que en las provincias eran considerados como comunes, para las autoridades "ilustradas" como Viedma, el lujo que había introducido la moda "*ocasiona una saca de dinero, incapaz de soportar la provincia*" (Viedma: 47).

Entre los cambios de mentalidad en el pleno siglo XVIIII el debate de las Luces sobre el lujo enfrentó la vieja tradición cristiana con la nueva sensibilidad liberal. En la sociedad desigual se admitía el lujo como un medio de que las riquezas de unos cuantos revirtieran en el bien común, proporcionando trabajo y ocupación. En la mentalidad ilustrada quedaba establecida la diferencia entre el "*lujo de comodidad*" y el "*lujo de ostentación*"[34].

En las colonias americanas, al igual que en España empezó la discusión sobre el lujo, sus consecuencias económicas, sociales y morales. Con relación a las

33 El derroche de lujo fue muy típico en las otras ciudades de América como Lima, Buenos Aires, Cuzco. El obispo de Cuenca en 1787 culpaba de la inmoralidad general "el escándalo de los trajes y modas de esta provincia" no solo porque usaban las señoras sino porque también los lucían ahora muchas mujeres comunes (Marchena 1996: 66).

34 Sobre este tema hay textos claves de la época, como por ejemplo, el de Sempere y Guarinos (1788), donde se propaga las ideas del lujo como gasto que arruina a las familias y el peligro que radica en consumir lujo de importación o sea, que no consuma industria nacional sino extranjera

consecuencias económicas, el intendente Viedma tomó el problema del lujo desde el punto de vista del proteccionismo, pues los nuevos acuerdos comerciales transatlánticos presentaban otra amenaza, tal vez más grave, para los terratenientes locales. En 1788, escribió: "*Las mercaderías españolas se importan con regularidad a esta ciudad (Cochabamba): El lujo está ahora de moda, y muchos consumen artículos comerciales (españoles), ocasionando la fuga de dinero, un lujo que no puede permitirse*"[35]. En el mismo informe, estimó que la población local gastó 200.000 pesos en mercaderías europeas, aproximadamente 35 por ciento del valor total de todas las importaciones coloniales y europeas en 1788[36].

Sin embargo, cuando la investigadora Brooke Larson compara las cifras proporcionadas por Viedma con el balance de las alcabalas anuales sobre las importaciones, la estimación de Viedma parece demasiado elevada. Pese a estas exageraciones de contabilidad, la crítica por parte de Viedma de los hacendados que vivían fuera de sus medios malgastando sus ingresos en mercancías como sedas españolas, no parece a Larson nada exagerada, ya que la falta de solvencia entre los terratenientes fue un asunto de bastante preocupación. El término "lujo" en estas circunstancias está utilizado para la reprobación del gasto desproporcionado a la posición social y capacidad económica de las personas.

En 1783, el Cabildo de Cochabamba tomó nota de cargas y deudas que pesaban sobre la mayoría de las propiedades de la región y que todavía no habían pagado sus obligaciones hacia los acreedores. Los testamentos e inventarios de las propiedades familiares a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX analizados por Larson muestran que, en la mayoría de los casos, entre un tercio y la mitad de la tasación total estaba recargada de préstamos y varias formas de obligaciones hacia la iglesia (Larson 1992: 268).

El discurso en torno del lujo en "*modas y trajes*" fue objeto de la discusión no solamente de los burócratas y religiosos ilustrados que se reflejan en los discursos administrativos, religiosos y hasta las cartas de los particulares. El arzobispo San

35 En México se advertía la carecía del vestido a fines del siglo XVIII, se criticaba los "gastos extraordinarios y superfluos" y se proponía que se prohibiese a los vecinos de la ciudad que no acreditasen riqueza o hidalguía, el uso de ciertas prendas de ropa (**Gonzalbo Aizpurú**, Ibid: 68).

36 **Mónica Bolufer** señala que en los últimos decenios del siglo XVIII una serie de autores españoles como Jovellanos, Sempere y Guarinos, Cavaza entran a una discusión sobre el lujo, distinguiendo por un lado, el lujo "ruinoso" y "voluptuoso" y por el otro, "legítimo " e "inocente". No eran raras las apologías de este último en las que al eco del arbitrismo mercantilista se le suma la influencia del pensamiento europeo.

Alberto critica a las mujeres que tienen la "*impaciencia y enfado*" con el marido, si no gasta conforme a "*vuestra soberbia y altanería*". El arzobispo acusa a las mujeres por la superficialidad (exceso, demasía, lujo) ya que gastan en lugar de pagar salarios o de dar limosnas a los pobres.

El Oidor de la Audiencia, Dr. Juan José Segovia, aconsejó a su hija en una carta particular que no fuera vana y gastadora en "*profusiones, galas, festejos y otros desperdicios: una justa economía sin los ropajes de la miseria debe ser el carácter de la mujer prudente*". Advierte a su hija que si oprime al marido con excesivos gastos, podría ser la causa de la ruina familiar "*cuantas familias opulentas en facultades, son en el día Troyas abrasadas y destruidas con sus vanidades*", recomendando a su hija cierta y segura economía.

Para la iglesia, el tema de la vestimenta adquiere un sentido moral, pues el pensamiento cristiano es persistente en la condena de la vestimenta deshonesta[37]. La moda de vestir a la francesa introduce los nuevos "*trajes de corte*", con un jubón ajustado, las mangas que llegaban hasta medio brazo, el escote más abierto, las sayas más cortas: estos cambios eran considerados escandalosos, tomando en cuenta que en los siglos anteriores la vestimenta femenina cubría a la mujer de los pies a la cara (Money 1989: 127).

Los brazos, el cuello, parte del pecho, las piernas, se quedaban descubiertas. La liberación se produjo también en la forma del peinado: si antes la cofia tapaba toda la cabellera, con la introducción del sombrero con alas, la cabellera quedó liberada. El mayor cambio lo sufrieron las sayas, aumentaron de volumen y se acortaron, llegando a usarlas las paceñas sobre las rodillas[38]. Todo ello será interpretado como una corrupción moral de los cristianos[39].

---

37 En España el lujo es motivo en el siglo XVIII de una abundante literatura económica, legislativa, moral y satírica. Las páginas de las publicaciones de los periódicos fueron escenario de animados debates. Los textos morales se apoyan en la tradición bíblica y patrística para fulminar una condena moral.

38 Las mujeres chuquisaqueñas jóvenes llevaron las sayas hasta la media pierna, mientras las damas las llevaron a la altura de los tobillos y las mujeres públicas y danzarines vestían hasta media pierna y calzones de raso (Money 1985: 129).

39 **Pilar Gonzalbo Aizpurú** relata sobre los prelados ilustrados Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México y Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla, que mostraron especial preocupación por el atuendo de sus feligreses, que ofendían a dios con su atrevimiento, ya por el descoco de las mujeres o por la irrelevancia de los participantes en las celebraciones religiosas. (Ver en: **Pilar Gozalvo Aizpurú** "*De la penuria y el lujo en la Nueva España*", p.65.

Los religiosos estaban escandalizados. El ilustre arzobispo San Alberto llamó la atención a las señoras por la *"escandalosa cortedad y desnudez de vuestros trajes"*, que ofenden los ojos castos, criticando la *"indecente profanidad de modas, trajes y vestidos"*.

Para él, el modo de vestir era uno de los factores que provocaban las pasiones indeseables, produce escándalos, *"ya que ofendéis los ojos castos de cuantos os miran"*. Basándose en los mandamientos de San Pablo que recomendaba vestirse con pudor (honestidad, modestia), con sobriedad (moderación, sencillez, discreción) con recato y condena la profandad (deshonrar, prostituír, desagradar) y desnudez de modas, trajes y vestidos, que provocaban *"las ruinas espirituales"*.

En este afán le secundaba el deán de la Catedral de La Paz, don Antonio González Pabón, quien en una homilía hecha a los moradores de La Paz durante el cerco, insiste en el peligro de las frivolidades y deshonestidad de las modas femeninas. Don Antonio exige la moderación o directamente la anulación de la *"vanidad y soberbia"* de los trajes de las señoras de La Paz y el rostro y el cabello descubiertos en el templo.

¿Qué es lo que molesta al deán sobre todo en los trajes? Resulta que es la *"elevación e inmodestia de vuestros vestidos, con que a tantas almas habéis hecho tropezar, y caer acaso en infierno"*. Sin duda alguna para él *"los perniciosos abusos"* por parte de las mujeres paceñas fueron la causa principal de la ira de Dios sobre La Paz[40]. La solución propuesta por el deán era la de bajar los faldellines *"y no sólo para mientras duran estas calamidades"*.

En la homilía el deán demuestra un conocimiento profundo de los detalles de la ropa femenina, pues descubre las trampas con las cuales las mujeres disimulan *"como baxeis las sayas, aunque las hagáis con esos encarrujados o pliegues escoltados y duros como una tabla"*. Estos pequeños trucos utilizados por las mujeres no significan según él que *"estáis así ya honesta y modestamente vestidas y cubiertas"*, siendo evidente *"ojalá no lo fuera tanto"* (exclama el deán), pues descubre con ellas... al caminar o sentarse. El sastre de La Paz, fue proclamado por Don Antonio ni más ni menos que guiado por el demonio *"como baxeis las sayas"*.

40 Se refiere al cerco de la ciudad de La Paz impuesto por los indígenas sublevados encabezados por Tupac Catari durante los años 1780-1781.

En su polémica con las damas, Don Antonio se siente muy orgulloso de descubrir sus trampas "para engañaos". "*¿Qué os parece, señoras? ¿Os admiráis de oírme descifrar vuestra ignominiosa indecencia con alguna más particularidad que en otras ocasiones?*"

Las mujeres que andan escotadas, descubriendo los pechos, el cuello, los hombros y los pies con la inmodestia de sus vestidos ni siquiera merecen recibir los santos sacramentos, el tono de la voz del deán sube hablando al principio de distracción, después de escándalo y al fin de ¡ruina espiritual!

Obsesionado con la idea de que las mujeres salvarán La Paz, que si no "*os moderáis todas*", se acabará "*de irritar la cólera de nuestro dios, y nos confunda a todos, no dejando en esta ciudad piedra sobre piedra*" Les suplica "*poner trages y adornos, y particularmente bajar bien honestamente los faldellines y demás vestidos*", tomando el azote espiritual en la mano. El autor propone descargar chicotazos sin misericordia "*no solamente en su propia espalda, sino en la de las criadas, domésticas, dependientas o parientes, quienes deberían ponerse el vestido con decencia y elevación hasta aquí*" (lastimosamente, es difícil imaginar hasta donde el deán proponía elevar el vestido); y "*que habéis de procurar con todas vuestras fuerzas que luego se basen todas la ropa y anden no sólo en la calle sino en la casa con la modestia y compostura que corresponde a la mujeres Cristianas*" (Ibid:40)[41].

El discurso oficial y religioso en torno de la vestimenta y el lujo, no estaría completo sin mencionar el significado simbólico que la vestimenta adquiere en la sociedad charqueña. La vestimenta no solamente fue un símbolo de poder y distinción para las clases sociales altas, sino uno de los símbolos del mestizaje y viceversa. Es así como en respuesta a la rebelión de Tupac Catari de 1780/1781, en abril de 1782 se da una orden reservada, ratificada recién en 1795, en la que se prohibía a los indios

41 El deán utiliza los ejemplos de la historia para recordar a los habitantes de La Paz qué consecuencias puede tener el comportamiento indecente en los tiempos difíciles: "*Estando la de Florencia situada por los enemigos, como lo está La Paz, en tiempos de su Arzobispo S. Antonio, subió al púlpito, de su orden, un venerable Predicador llamado Simón de Casia, a quien gradúa Tretemio por uno de los varones más sabios y santos de su siglo, é ilustrado con espíritu de profecía. Y tratando el presente asunto, exclamó ante aquel grande y noble auditorio con éstas voces: ¡Ay de tí, Florencia, si no cortas el hilo al luxo y la vanidad de las mujeres tus habitadoras, que son maestras de perdición a los nacidos, por descubrir lo que habían de ocultar, en los pies, cuello, hombros y pecho! Sábete, que si luego no las corriges en esto debidamente, ese asedio, aficiones y daños que padeces, no serán sino el principio de otros mayores, porque entrarán y vendrán sobre tí los enemigos te arruinarán y asolarán, dexándote como una ciudad hostilizada, saqueada y asolada con la mayor crueldad*" (González Pabón, 1785: 37).

el uso del traje de "*sus ingas en varios actos públicos, el tener pinturas de éstos o usar armas de nobleza*" (Gisbert 1987: 23)[42].

1. 5. Los libros y las nuevas sociabilidades

El libro, el medio de comunicación ideológica de mayor alcance, fue también objeto de control social en Charcas en el último tercio del siglo XVIII. Era la época relacionada con la divulgación de la lengua y cultura francesa, y la época del auge de las prohibiciones. Por lo tanto, la propaganda de las nuevas ideas, del nuevo pensamiento y el nuevo modo de vida, tuvo en Charcas una lenta infiltración, pues se evitó que las ideas de la ilustración ingresen a América.

Según el análisis de Marcela Inch sobre los temas de los libros que se encontraban en Potosí en las bibliotecas privadas y de negocios, el 42 % de libros fue de contenido religioso y moral, luego los de jurisprudencia con 22% y de historia (Inch 1998: 137).

Los libros de contenido religioso y moral a través de los cuales se difundía ideas desde el ámbito de "lo bueno ", y "lo aceptable" y se condenaba "lo malo" y "lo inaceptable", divulgaban fundamentos teóricos de la religión católica y normas cristianas de conducta para la sociedad. Aparte de la Biblia y el catecismo, existían los libros de espiritualidad o literatura mística, los de contenido religioso y moral[43] Las obras de hagiografía, vidas de santos, santas, beatos, bestas y las historias sagradas, literatura mística eran la parte de las bibliotecas potosinas a fines del siglo XVIII.

42 El tema de la vestimenta para la conformación de una entidad emblemática de los indígenas y mestizos ver en: **Barragán, Rossana**, Op. Cit.

43 Los libros de contenido religioso en las bibliotecas de Potosí, según las investigaciones de Marcela Inch: *"Diferencia entre lo temporal y lo eterno"* del jesuita **Juan Eusebio Nieremberg**, *"El ramillete de flores"* de **Juan Bussieres**, las obras del teólogo **Antonio Arbiol** *"Estragos de lujuria"*, *"La mística ciudad de dios"* de la abadesa **María Jesús de Agreda**, orientadora del monarca Felipe II, la *"Devoción del Sagrado corazón"* de **Juan Croiset**, la **"Luz de la fe"** de **Jaime Barón**, los *"Pensamientos o reflexiones cristianas"* de **Francisco Nepuén**; los libros de **Fray Luis de Granada** *"La guía de pecadores"*, *"Libro de oración y meditación"*, oraciones de Semana Santa, *"Prontuario de Teología Moral"* de **Francisco Lárraga**. Los libros de contenido religioso y moral: *"Engaños de mujeres y desengaños de los hombres"* de **Miguel Mont-Real**, *"Itinerario que debe guardar el hombre para caminar al cielo"* de **Alonso de Andrade**, *"Palacios del demonio y de los vicios"* de **Felix Alamín.** Sin embargo,hay que descartar la visión mecanicista respeto a la literatura religiosa, pues muchos grandes textos, incluso científicos, se esconden en libros de teología: observación de Jesús Bustamante.

Se encontraban también en Potosí las obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Los libros de los nuevos pensadores religiosos franceses como Espirit Fletcher, Jean Baptiste Masillon y Louis Bourdalue, el pedagogo y moralista francés Claude de Fleury, y las obras del arzobispo charqueño San Alberto se hallaron en estas bibliotecas[44]. También se nota el predominio de los libros religiosos y de moral en el negocio de las tiendas de la Villa de Potosí y de La Paz[45].

Pero junto con los libros escritos en los siglos pasados, estaban las "Cartas Marruecas" y "Eruditos a la violeta" del ilustrado español José Cadalso, la obra de ciencia "Voz de naturaleza..." de Mariano Anaya, "El Evangelio en triunfo", del limeño Pablo Olavide, las obras de Feijoo y Ribadeneira.

¿A quiénes fueron dirigidos estos libros? El análisis bibliográfico señala que del 22% de los pobladores potosinos que tuvieron la capacidad cultural y económica para componer bibliotecas, sólo 0,7 se preocuparon por poseerlas (Inch 1998: 137). Entre los propietarios de las bibliotecas más grandes están los eclesiásticos, después los azogueros, dueños de ingenios y mercaderes de plata, siendo esta última categoría social al igual que los comerciantes y los funcionarios públicos potosinos, los lectores de los libros religiosos, textos de historia y biografías. En cambio, los abogados eran los que menos libros religiosos poseían[46].

---

44 Es curioso anotar que el libro de Fleury *"Catecismo histórico que contiene un compendio de historia sagrada y la doctrina cristiana"*, que según Inch se encontraba en el índice de los libros prohibidos, es recomendado por San Alberto para las escuelas de las niñas huérfanas que él fundó en las diferentes ciudades de Charcas.

45 En las tiendas de Potosí se encontraban los libros como *"Doctrina Cristiana"*, *"Espejo de cristal fino"*, *"Imitación de Cristo"* de **Kempis**, **"Ramillete de flores"** de *Bussieres*, los libros de rezos de **Pedro Santa María y Ulloa** En los negocios de La Paz los libros de contenido religioso eran los de **Juan de San Bernardo** *"La vida de milagro de Santa Rosalía"*, *"La demostración del evangelio"* del **abate Voisin**, *"La propagación del evangelio"* por **Maceda**, *"El pintor cristiano"* de **P. Ayala**, *"Sermones del Padre Gallo"*, *"Cartas pastorales de Benedicto"* y *"Catecismo del Concilio"*, libros de índole moral como *"La perfecta casada"* de **Fray Luis de León**, *"Las consecuencias de la buena y de la mala educación"* por **Julio Rubio**, *"El enemigo de los niños"* del abate **Sabatier** (Crespo 1975: 175-176).

46 Sin embargo, no bastaría emplear solamente el enfoque estadístico, midiendo la desigual repartición social de objetos y de discursos, ya que supone correspondencias demasiado simples entre niveles sociales y horizontes culturales. Por otro lado, sin renunciar a las cifras, se propone pensar las prácticas culturales en términos de diferenciales, ya que circulación de libros no se reduce a una simple difusión generalmente pensada como descendiente de arriba abajo del cuerpo social. Ver en: **Roger Chartier** *"Sociedad y escritura en la Edad Moderna"*, Instituto Mora, México, 1995.

Por su parte, los negros, mulatos, mitayos, yanaconas de la Villa y yanaconas de afuera (es decir 61% de la población), constituían el gran universo de analfabetos de la sociedad colonial. Los mestizos (funcionarios de baja categoría, eclesiásticos, comerciantes y usureros) con alguna posibilidad económica, manifestaron el interés por la lectura y por componer bibliotecas, mientras que a los indígenas analfabetos solo se les enseñaba el catecismo. Entre los lectores también se encontraban las mujeres que tenían a su disposición algunas bibliotecas compuestas por textos de los autores religiosos como Luís de Granada, la Madre Agreda, o libros de oración, vidas y milagros de santos y santas, ejercicios espirituales, novenas, etc. Según la opinión común, estos libros colocaban a la mujer dentro del espacio domestico para poder desenvolverse como esposas, madres y devotas cristianas. Sin embargo muchos de estos textos detrás de la fachada religiosa tenían un contenido laico. Por ejemplo, las obras de Sor Juana Inés de la Cruz son de poesía cortesana y no religiosa (como podría dar a entender la personalidad de la autora). Además las mujeres fueron (desde el siglo XVI) las grandes lectoras de literatura de evasión (novelas, teatro y poesía impresa, libros misceláneos, viajes, etc.).

El análisis de la lectura de los "doctores" de Charcas muestra general predominio entre los abogados de la literatura jurídica-técnica (el 90% de la biblioteca de Ulloa), y luego las obras religiosas 5% (el mismo fenómeno es observado en las bibliotecas de los abogados en Potosí). La historia ocupa el primer plano, el comercio y la geografía, aparte de los libros de viajes y aventura.

Los libros de la ilustración española, fueron leídos tanto en la metrópoli como en las colonias, como el "Teatro crítico" de Feijoo, "Reflexiones apologéticas" de Fr. Francisco de Soto, P. Isla, Masdeu, Hervás y Panduro. Tampoco faltaban los civiles ilustrados: Cadalso "Eruditos a la violeta", Ulloa "Viaje a la América meridional"; Campomanes, "La desamortización" (Just Lleo 1994: 338). Junto a los ilustrados, sin embargo, se encontraban innumerables libros de devoción y de vidas de santos. Los clásicos se intercalaban con el Cicerón, Salustio, Marcial, mezclados entre Cervantes, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Santa Teresa, Quevedo, Saavedra, no faltando los nombres de Santo Tomás, Suárez, Molina, Mariana, etc.

La sede de la Audiencia y su Universidad fueron el foco de las empresas culturales hasta convertirse en un centro de debate político en el que se reunieron los personajes de Charcas y de todo el virreinato que sostenían las ideas liberales propugnadas por políticos y filósofos franceses.

Se trataba de la formación de una nueva mentalidad bajo el influjo de los nuevos libros, en especial franceses (un buen número de abogados charqueños, por ejemplo, leía en francés): algunos ingresaban clandestinamente y otros eran "legales" y hasta estaban traducidos. No se pueden olvidar las noticias que llegaban a través de la correspondencia, las nuevas ideas que traían consigo los "ilustrados" funcionarios públicos de la administración española (Manrique, Cañete, etc), profesionales y hasta misiones técnicas (misión Nordenflicht), los viajeros y los nuevos libros que fluían en la vida cotidiana en Charcas.

Las nuevas modas e ideas que ingresaban con los libros, favorecían la construcción de las nuevas formas de sociabilidad política. Los lugares donde se desarrolla este espacio de sociabilidad intelectual, que desnivela las jerarquías de la sociedad de órdenes fueron los numerosos cafés y tertulias, el salón académico (en la Academia Carolina) y otros.

En Chuquisaca, existía una intensa vida social: en el salón de la Academia Carolina, donde todos los estudiantes de Charcas, los abogados, como también los funcionarios y toda la gente pensante de la ciudad se reunía en tertulias, donde se iba a bailar y a escuchar cantar. A principios del siglo XIX, se hicieron famosas las tertulias del presidente García Pizarro (por ejemplo la fiesta y refresco con motivo del cruzamiento de su hijo D. Rafael), o del arzobispo Moxó y Francoli, las de Artachú o Terrazas o las del oidor Ussoz, en la que trató destempladamente con palabras orgullosas al mismo Señor Presidente con escándalo de lo más principal del vecindario que allí se hallaba presente "*o en la que se conmemoró el juramento del nuevo rey Fernando VII con abundante y fino refresco*" (Just Lleo 1994:435).

Thibaud demuestra que estas nuevas sociabilidades favorecieron la aparición de un público en una élite de letrados, crearon una comunidad homogénea por el conocimiento y el interés por la especulación. Liberadas en parte de los valores jerárquicos y corporativos de la sociedad de órdenes, las tertulias fueron uno de los lugares donde se inició una esfera política pública, un espacio de discusión donde el público podía discutir libremente sobre las cuestiones del mundo[47].

47 Después del rosario (4.30) las personas mayores de se dedicaban a las visitas o las recepciones ya sea de confianza o de etiqueta, convertidas a las ceremonias de urbanidad. Las tertulias terminaban al toque de queda a las 8 de la noche en invierno y a las 9 en verano (**Díaz Arguedas** 1978: 93).

Fue a través de las reuniones privadas como se realizó fundamentalmente la transmisión del ideario ilustrado y la difusión de las nuevas modas. Su importancia, al igual que en la península, fue grande a lo largo del siglo XVIII y transcendió a todos los estratos sociales. Thibaud observa, sin embargo, que estas nuevas sociabilidades criollas eran una combinación de un espacio público e intelectual moderno con la poderosa persistencia de una antigua concepción del mundo, es decir "*brote de lo moderno, en pleno centro de las estructuras antiguas*". Este hecho convierte las ideas de la Ilustración en una moda, como código de reconocimiento entre la gente cultivada, entre "*los hombres de buena compañía*".

Las tertulias de la "gente común" eran reuniones sencillas sin formalismo donde aparte de la conversación habían los naipes, la guitarra y la galantería. El deán de la iglesia catedral de La Paz Don Antonio González Pabón, severamente criticaba "*esos excesos de juego, las conversaciones y tertulias peligrosas, donde padecen la fama y piedad del próximo, la honestidad, el pudor y la modestia cristiana; y también al vicio de la embriaguez, crápula y glotonería*".

Estas formas de relación social incluían los paseos por el Prado (La Plata) y al campo, eran los tímidos cambios efectuados en el seno de la moral social y privada en los Charcas[48].

48 Al igual que en Madrid, en Chuquisaca empezó a funcionar el paseo del Prado a principio del siglo XIX. Durante el mando del gobernador intendente de Charcas y presidente de la Audiencia Don Ramón García Pizarro en el año 1804, se compuso la alameda para paseo público. El Prado se extendía hasta 600 varas, con tres calles espaciosas; la del centro para los de pie, las dos de los costados para caballos y coches. El paseo había sido adornado con pirámides, glorieta exquisitamente decorada, con una hermosa pila con agua corriente en el medio entre cuatro columnas elevadas. Además había un bosque con árboles frutales, jardineras con rosas y lirios. Este lugar relajado, donde se charlaba de las cosas importantes, se galanteaba, se daban las invitaciones o se notificaba las verbenas, festejos u otros espectáculos, se comunicaban con otras damas y planificaban diversiones comunes. Se podía conversar no solamente con los vecinos, sino con los habitantes de Potosí, que venían con el propósito de disfrutar el lugar; también había mucha gente que venía a La Plata para hacer sus trámites judiciales. No cabe duda, sin embargo, que a pesar de estas características propias del siglo XVIII (alameda, parque), los paseos existían también en el siglo XVI-XVII y eran el modo de sociabilidad urbana colonial.

CAPÍTULO II

CONTROL SOCIAL SOBRE FAMILIA, MATRIMONIO Y SEXUALIDAD

2.1. La perpetuación del orden a través de la familia

El tema de la familia y el comportamiento sexual estaba en el centro de los discursos predominantes de la colonia. A través del discurso religioso, la Iglesia vigilaba los aspectos morales y sociales del matrimonio, y a través del discurso político el Estado promocionaba la conservación del matrimonio y de la familia, los cuales eran una de las principales preocupaciones del Estado y de la Iglesia para preservar el orden social.

La familia constituía un conjunto de relaciones públicas y privadas, a la vez que el matrimonio era el mecanismo clave de constitución familiar y del orden social[1]. El núcleo central de modelo matrimonial cristiano se asentó en la indisolubilidad del vínculo, su carácter monogámico y heterosexual, así como en la ilegalidad de toda

---

1 El modelo familiar como mecanismo monárquico de control social es analizado en los trabajos de: *Shorter*, **Edward,** *The Making of the Modern Family*, New York: Basic Boors, Inc., 1975; **Stone, Lawrence,** *The Family, Sex, and Marriage in England 1500-1800*, New York: Harper Torchbooks, 1979. **Jean-Louis Flandrin**, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979, **Gottlieb, Beatrice,** *The Family in the Western World. From the Black Dealth to the Industrial Age*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1993. Estos autores reconstruyen el sistema matrimonial y el sistema sexual consecuente vinculados a la constitución de un sistema político eclesiástico europeo. El matrimonio convertido en sacramento es un conjunto restrictivo, controlado y hermético. En el centro del acuerdo entre el Estado y la Iglesia está la noción de jerarquía transferida al marido que posee una autoridad sacralizada sobre su esposa y sus descendientes.

relación sexual extramatrimonial[2]. El control eclesiástico y estatal sobre los mecanismos contractuales estuvieron estrechamente vinculados a la intención de mantener y reproducir el orden existente.

Ningún individuo ni sector social se encontraba al margen de las disposiciones emanadas tanto del Estado como de la Iglesia Católica, que eran quienes reglamentaban las prácticas sexuales y matrimoniales. Las demás manifestaciones afectivas se encontraban indicadas en los códigos legales y en los documentos eclesiásticos y eran duramente reprimidas por los organismos estatales y de la iglesia.

El funcionamiento del sistema estamental de la sociedad colonial suponía el funcionamiento de la endogamia, regularizando la elección de una pareja, exigiendo los casamientos entre iguales. Pues en el caso contrario, se cuestionaban los mecanismos que sustentaban el sistema, agrediendo la honra de la familia y de sus miembros (Manarelli 1993: 115).

Diversos estudios han revelado que en las familias de alto rango las nupcias se realizaban bajo un carácter marcadamente patriarcal y endogámico, siendo el propósito de las alianzas matrimoniales el de construir y reforzar los vínculos de las élites. Esto se debía a que los padres de familias acomodadas, pretendían perpetuar su apellido interviniendo en la elección de sus yernos o nueras. Es decir, que antes que la decisión personal del hijo para elegir a su futura esposa, se hallaban el interés monetario y las alianzas con familias del mismo nivel económico (Brading, Kicza). Por otro lado, los criterios de "casta" y calidad orientaban de manera persistente sus decisiones. Estos criterios condujeron al encerramiento de segmentos sociales que poseían los mismos rasgos raciales, económicos o de estatus.

En todas las familias de la élite charqueña, a fines del siglo XVIII, se hallan los miembros del Cabildo o autoridades importantes de la Administración Real, asociándose íntimamente con importantes funcionarios judiciales, financieros y comerciales, a través del intercambio matrimonial[3]. De esta manera se abría la oportunidad de la unión de la enorme riqueza, el poder y lazos de parentesco de la

2 Este modelo autocrático y patriarcal de la sociedad familiar se fundaba en el contrato matrimonial.

3 Para hablar de la "élite" utilizaremos los mismos criterios que John Kizca cuando examinó la composición de la élite del período colonial tardío en México: la incorporable riqueza, la diversidad de sus intereses e inversiones, el éxito de sus prácticas comerciales, los honores que habían recibido, su

élite local con el poder burocrático colonial (Kizca, Balmori, Wortman). Cada una de estas familias, a su vez, creó una red de alianzas a través del parentesco y una telaraña de intereses económicos. Incluso en la época de las reformas borbónicas, que trataban de disminuir el poder político de las élites locales de la Corona, las familias más poderosas de Charcas siguieron ocupando los cargos importantes en el gobierno.

Por otro lado, tomando en cuenta que la economía charqueña basada en la minería atravesaba por una crisis económica, era imposible permitir la especialización en un sólo campo de la economía. La alta clase colonial era heterogénea, teniendo múltiples actividades que se entrelazaban; algunos mineros ricos se dedicaban a la industria minera y paralelamente se convirtieron en propietarios de grandes extensiones de tierra. El fenómeno observado en el siglo XVII (López Beltrán 1997: 20), se profundizó aún en el siglo XVIII con la diversificación de las actividades económicas de la élite, lo que era decisivo para su prosperidad a largo plazo. Los mineros de Potosí y Oruro no solamente poseían minas e ingenios, sino haciendas en el altiplano y valles y rentas urbanas.

Los hacendados de La Paz contaban con haciendas en diversos pisos ecológicos (altiplano, valle y subtrópico en los Yungas) y tenían a la vez importantes actividades comerciales. De esta forma, se explica que los miembros de la élite buscaran maridos para sus hijas no sólo entre los funcionarios, sino también entre los mercaderes y hacendados (Klein, Lema). Es así como las alianzas matrimoniales entre la nueva y vieja riqueza, junto con otros mecanismos sociales y de control social, fueron usados por la élite para asegurar cierto grado de estabilidad.

Las actas notariales de Cochabamba revisadas por Brooke Larson demuestran que los prósperos mercaderes mayoristas, como Juan José Eras y Gandarillas, Francisco García Claros, Francisco Ventura Valiente y Juan Carrillo de Albornoz, eran dueños de grandes parcelas de tierra, especulaban en diezmos, se alababan entre ellos y se dedicaban a prestar dinero. También poseían prestigiosos cargos políticos u ocupaban los rangos más altos de la milicia local (Larson 1992: 322).

---

habilidad para colocar a sus hijos en los grados más altos de la administración civil o eclesiástica, sus estrechas alianzas con otros importantes líderes políticos y eclesiásticos, sus alianzas matrimoniales (Ver en **John Kizca** *"Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones"*, FCE, México, 1986, p.27).

En Oruro, los propietarios mineros constituyeron uno de los sectores más importantes de la élite social y política de esa villa. En primer lugar, están tres familias criollas cuya actividad más importante era la minería: los Rodríguez, los Herrera y los Galleguillos, que a su vez estaban estrechamente vinculadas entre sí. Eran dueños de minas, propietarios de ingenios y haciendas en Oruro y Cochabamba; alquilaban viviendas, otorgaban créditos a la burocracia y a numerosas personas (Cajías 1989:128). Estas eran tres familias orureñas de tradición, mineras y de gran prestigio social, vinculadas entre sí por lazos matrimoniales. Además de las familias criollas orureñas, existían otras familias criollas venidas de otras ciudades de la Audiencia o de América, así como los mineros y comerciantes europeos.

Entre ellos, uno de los grupos de mayor poder político fue el grupo vasco, que emprendió una encarnizada rivalidad con los mineros criollos por la toma del poder local de la Villa (Ibid: 129). Las principales familias criollas de Oruro controlaron por mucho tiempo el poder local a través de los corregidores; en más de una ocasión los corregidores pidieron créditos a los mineros para la realización de sus negocios, especialmente para el reparto mercantil. Así, el poderoso Juan de Dios Rodríguez era acreedor de muchas personas, otorgó créditos a los corregidores de Paria en la década de los 50 y 60 del siglo XVIII. El último corregidor de Paria antes de la sublevación, Manuel Bodega, debía al minero criollo Clemente Menacho (Ibid).

En Potosí, entre el poderoso grupo de los mineros y azogueros, sobresalían los nombres de Juan Diego Dorado (tataranieto de legendario Antonio López de Quiroga), Pedro Prudencio Pérez (el principal mercader de la plata, que prestaba sumas considerables a la Real Hacienda). El primer integrante de la nobleza potosina fue Juan de Lizarazu, dueño de propiedades, minas y haciendas, así como del oficio hereditario de tesorero de la Casa de la Moneda y del título hereditario de Conde de Casa Real de la Moneda (Buechler 1989: 124).

Por medio de su primer matrimonio, don Juan estaba emparentado con el Marqués de Salinas en Lima. Su segunda esposa, Martina Teresa López Lisperguer Nieto y Quintana, era la hija del oidor José López, aliado útil del Conde en sus contiendas con diversas autoridades. Desobedeciendo las leyes que prohibían este tipo de conexiones, el oidor López, padre de varias hijas, tenía yernos en Potosí. Los que se oponían a estos parientes no podían contar con el apoyo de la Audiencia. El era principal accionista del Banco de Rescate de San Carlos, adquirió y reconstruyó varios ingenios, fue el dueño de un tambo, de siete edificios ocupados por los

tenderos y una casa tasada en 10.000 pesos, tanto como de las haciendas ubicadas a orillas del Río Grande en Chuquisaca, en el valle de Mataca y Porco.

Sus cuatro hijas recibieron unas cuantiosas dotes, Juana se casó con don Vicente Haro Dávila, ex corregidor de Lampa y futuro consejero de Indias, quien según informes tenía que suceder al virrey del Río de La Plata. Su hija María Josefa, tenía como pretendiente al hijo del virrey Arredondo (fue rechazado y ella se casó con José de Linares); María del Cármen Lizarazu, se casó con el contador Mariano Peralta (Buechler: 254). Estas conexiones estratégicas con funcionarios influyentes contribuyeron mucho a la facilidad con que sus actividades clandestinas de comercio y contrabando escapaban a la censura de las autoridades (Ibid).

Domingo Pedro de Herboso y Astoraica, Conde de San Miguel de Carma, fue descendiente del oidor Francisco de Herboso, y casó a su hija con Matías de Astoraica. Astoraica ocupó luego los cargos de corregidor de Chayanta y de contador de las Cajas Reales de Potosí (en 1738 se le concede el título de Conde de San Miguel de Carma). Muchos oficiales reales, pese a la prohibición, poseían minas, como por ejemplo Esteban José de Placio, a través de la dote de su esposa Bárbara de Quintana (Ibid).

En La Paz, el Cabildo estaba ocupado por las familias criollas más importantes y ricas, pues en las listas del Cabildo del período 1760-1809, se encontraban varios comerciantes y grandes terratenientes. Los hacendados cocaleros de Yungas crearon un círculo, vinculado a otros intereses comerciales o puestos administrativos y políticos (Klein; Lema). Barragán observa que la estrategia de las familias paceñas acomodadas, consideradas como "criollas", fue la de renovar sus lazos con España a través del matrimonio de sus hijas con nuevos inmigrantes españoles que llegaban como autoridades y comerciantes.

Una de las familias poderosas fue la de los Marqueses de Haro, que se unió a través del casamiento de La Marquesa, con una vieja familia colonial, la Bilbao la Vieja, con tierras en Omasuyos y Larecaja. Su hermana, estaba casada con un funcionario importante de la Corona, hacendado de Yungas y Omasuyos. La hija de la Marquesa y el General Bilbao la Vieja, se casó con el hermano de un corregidor, Francisco Ignacio Pinedo, propietario de haciendas de coca equivalentes a 100.000 pesos. En las primeras décadas del siglo XIX, se evaluó la fortuna familiar en casi

200.000 pesos, de los que 82% correspondían a propiedades rurales en Yungas, Omasuyos y Pacajes (Ibid: 146).

Con relación al Sargento Mayor Don Tadeo Díez de Medina y Tarasona, miembro del Cabildo, cuyos hijos participaron directamente en el Cabildo, y sus hijas se casaron con personas importantes; comerciantes deudores y miembros de Cabildo, además de un hijo casado con una Ortiz de Foronda, familia que tenía propiedades en Yungas (Ibid).

El otro, Francisco Díez de Medina y Mena desempeñó cargos en el Cabildo, fue importante funcionario de la administración real, fue tres veces alcalde y nombrado oidor de la Audiencia de Chile. Su fortuna fue considerable: tenía varias haciendas en Yungas y Río Abajo, así como propiedades urbanas. A través del matrimonio de sus hermanas, se ligó a otros miembros del Cabildo y a los comerciantes deudores (Ibid). Francisco Diez de Medina, fue el personaje más poderoso de fines del siglo XVIII, además de dueño de 15 fincas en el altiplano, valles y yungas de La Paz. Invirtió constantemente sus ganancias en las actividades económicas tanto rurales como urbanas y para mejorar su posición en ambas esferas utilizó sólidas alianzas matrimoniales. Casó a tres de sus cuatro hijas con mercaderes y sus hijos, a fin de continuar con los negocios emprendidos por su padre (Klein 1995: 76)[4].

Su hija María Josefa, contrajo matrimonio con el joven comerciante Diego Carazo, que tenía la confianza íntima de don Tadeo aun cuando su hija falleció. Sus otras hijas se casaron con un capitán peninsular y con un comerciante y socio de don Tadeo. Estas alianzas matrimoniales cimentaron relaciones con mercaderes jóvenes y promisorios, que se volvieron estrechos aliados económicos suyos en las empresas comerciales (Ibid: 60)[5].

---

4 Podemos observar que en el siglo XVIII surgieron otras familias en La Paz, porque desaparecieron los apellidos de la élite paceña del siglo XVII como Ramírez de Barraca, Cárdenas, Várgas, Gutiérrez de Escobar, los Arratia Chirinos y Arias de Velasco. Esto prueba la tesis que la composición de la élite no es inmutable, porque pueden acomodarse nuevas familias y declinarse viejas (López Beltrán, Op.cit.).

5 Las investigaciones realizadas sobre la élite en el siglo XVII en La Paz muestran que el tejido social fue bastante flexible, admitiendo a nuevos miembros siempre que sirvieran para "blanquear" a la familia. Se prefería a los españoles y luego a los paceños de las familias acomodadas ya consolidadas en la ciudad. (Ver en **Clara López Beltrán** *Alianzas familiares: élite, género y negocios en La Paz, siglo XVI*", pp.121).

Los casos mencionados muestran una fuerte endogamia socio-étnica entre la élite, y en general entre las parejas de origen español o criollo en contraste con otros grupos[6]. Sin embargo, faltan las investigaciones para confirmar, si otros grupos sociales seguían los mismos patrones y estrategias de la élite. Otras pesquisas realizadas en varios países de América hispana, revelan, sin embargo, que los matrimonios "entre iguales" (endogámicos) predominaron entre todos los grupos étnicos, siendo el más cerrado el grupo español[7]. En los sectores medios del campo y la ciudad, las familias de mestizos acomodados se esforzaban por enlazar a sus hijas con los blancos que les elevarían el *status*, cuidando de no mezclarse ni con indios, ni mucho menos con la gente que tuviera sangre negra. En los documentos se trataba estos casos con la frase, "*personas que la sangre misma notablemente distinguía*"[8]. Mientras que los indígenas y mestizos formaron grupos que llegaron a la ciudad de otras parroquias, se dedicaban a los oficios en el pueblo, trabajaban en los ranchos, labores y haciendas, las mujeres se emplearon al servicio doméstico en las casas de los españoles y se ocupaban del pequeño comercio en los centros urbanos. Entre los miembros de estos dos grupos predominó la exogamia matrimonial, con una elevada proporción de los hijos ilegítimos.

---

6 Los estudios en la parroquia de San Luis de La Paz (México), indican que había dos grupos indígenas otomíes y españoles "cerrados" con fuertes tendencias endogámicas, que se mantuvieron como grupos cohesionados. Ver en: **Cecilia Rabell,** *Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de La Paz, Guanajuato, 1715-1810*, p.5-6.

7 Los matrimonios endogámicos se concentran entre las personas que poseen una riqueza material o prestigio similar. Se trata de un intercambio entre familias socialmente semejantes. A la inversa, los matrimonios exogámicos significan un cambio desigual. (Ver en **Cecilia Rabell** *"Matrimonio y raza"*, p.12.) Para el caso de Nueva España, la proporción más alta de legitimidad en los nacimientos se producía en las poblaciones indígenas del campo. (Ver en **Mónica Quijada, Jesús Bustamante** *Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación*), en "Historia de mujeres de Occidente", III. Madrid, Taurus, 1989, p. 622. Las investigaciones ejecutadas con base en los registros de la parroquia de los indígenas de San Pedro a extramuros de la ciudad de La Paz, muestran un alto procentaje de matrimonios endogámicos. En su gran mayoría los matrimonios se celebraban al interior de las unidades residenciales, que son instancias, los ayullos o las parcialidades, explicándose este fenómeno como el modo de proteger y mantener el patrimonio de tierra de las comunidades. Los hombres de la parcialidad de Hanansaya se casan en general con las mujeres de su misma parcialidad, lo mismo sucede con los hombres de la parcialidad Urinsaya. Es decir, que la endogamia al interior de las parcialidades es muy pronunciada. Ver en: **Barragán, Rossana** *"La dinamique urbaine: gropes socioculturels dans la ville de La Paz: XVIII y XIX éme siecles"*, EHESS, 1990, pp.112 114.

8 **Mc Caa, Robert,** *Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900*, pp.21-59, **Elizabet Anne Kuznesof**. *Raza, clase y matrimonio en la nueva España: estado actual del debate*, pp.373-387. En: Familias novohispanas...

2.2. Una nueva estrategia del Estado en relación a los matrimonios

En el siglo XVIII la política regalista de los Borbones penetró en el ámbito de la familia, ya que la Pragmática -establecida en España en 1776 y extendida en América en 1778- reforzó la patria potestad, proscribiendo la necesidad del consentimiento paterno para que los hijos de familia contrajeran matrimonio[9]. La Cédula Real de 1803 determinó "*que ni los hijos de familia menores de veinticinco años ni las hijas menores de veintitrés o cualquiera clase del Estado que pertenecen puedan contraer matrimonio sin licencia de su Padre, quien en caso de resistir en que sus hijos o hijas intentaran no están obligados a dar razón, ni explicar la causa de su resistencia o disenso*". Esto, en realidad, puso las decisiones del matrimonio de menores en manos de los padres. El decreto de 1803 fue extendido de inmediato a la América española, pero excluyendo a los indios en la mayoría de las instancias[10].

Las innovaciones propuestas por la Reforma borbónica intentaban fortalecer una economía estancada a través de drásticos cambios en la política económica y en la burocracia estatal. La familia fue entonces el punto de partida de una nueva estrategia de penetración y control social que pretendió reordenar la sociedad colonial.

Según las investigaciones de Cecilia Rabell, los matrimonios en Nueva España entre las personas de distinta calidad aumentaron durante el siglo XVIII. Al mismo tiempo, a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII hubo una aceptación creciente de las uniones exogámicas y durante la segunda mitad, menor tolerancia y más restricciones a este tipo de uniones. Se trata de un fenómeno general en la Nueva España; un aumento relativamente mayor de los grupos de castas y mestizos puede contribuir a que el "problema" de los matrimonios desiguales fuera percibido como cosa cada vez más grave[11].

---

9 El control de la familia y el matrimonio es tema central en el desarrollo del estado político y comienza en el siglo XII. Tiene una cumbre en el siglo XII, donde se impone la iglesia con ayuda del estado moderno. Y el XVIII significa el intento de primar el Estado sobre la iglesia.

10 El control paterno sobre el matrimonio de los hijos menores se estableció en España en 1776, más tarde que en los numerosos países protestantes, que en la católica Francia (1639) e incluso en Austria (1753). En el lapso de una generación, la ley española fue rehecha con el fin de exigir el permiso paterno escrito para el matrimonio de menores y el certificado notarial para que las promesas nupciales tuvieran valor legal.

11 Ver en: **Cecilia Rabell**, "*Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de La Paz, Guanajuato, 1715-1810*, pp. 5-44.

Diversos autores como Seed, Gonzalbo, Kuznesof, Oppenheimer y Couturier sostienen que en la segunda mitad del siglo XVII hubo una serie de cambios en el funcionamiento de la familia y que éstos se manifestaron a través de una intervención creciente del Estado, apoyado por la iglesia, en la constitución de las parejas. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el Estado borbónico, tratando de recortar las atribuciones temporales eclesiásticas y bajo la amenaza del aumento constante de los matrimonios "desiguales" que amenazaban la estabilidad del orden social, determinó un proceso creciente de secularización de la vida privada y de vigilancia estatal sobre el universo familiar.

La Real Pragmática, destinada a impedir matrimonios "desiguales" entre los hijos de familia sería la respuesta a este proceso en el cual el matrimonio se convirtió, cada vez más, en un asunto en el que primaron los intereses de las familias o de los grupos (matrimonio por interés).

Según Patricia Seed, la intervención del Estado en los asuntos de familia y las relaciones matrimoniales se efectúa a través del concepto de honor, que en el plano familiar garantizaba la legitimidad de los hijos para conservar la posición socioeconómica de la familia[12].

Con la Pragmática, seguida de varias disposiciones complementarias, el honor se convierte en el concepto e instrumento clave del control y de la estratificación social. Los nuevos "aristócratas" (empresarios activos sobre todo en los sectores dinámicos de la minería y del comercio, vinculados a una parte de la burocracia), emplearon el concepto de honor como un instrumento para mantener y justificar su posición social destacada, adquirida por el éxito económico. Los juicios donde figuran las palabras "*honor*", "*respeto*", "*sangre limpia*", "*buenos procederes*", "*honrada conducta*" aumentan a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en Charcas.

12 Patricia Seed, en el ejemplo novohispano, estudió la evolución del concepto de honor, que durante los siglos XVI y XVII se entendía como un valor individual, o sea como "virtud". En la segunda etapa que abarca todo el siglo XVIII hasta la independencia, el concepto de honor se caracteriza por ser la mera expresión de la posición social de una persona y su familia. El concepto tal como fue defendido por la Iglesia católica, como instancia moral y jurídica central en el contexto de los autos matrimoniales se expresó, por consiguiente, en el precepto del matrimonio por amor, en la estricta exigencia de cumplir las palabras de matrimonio en defensa del honor sexual de la mujer. Este concepto del honor y su observancia por la administración de la justicia (eclesiástica) se expresó en un rechazo cada vez más abierto del matrimonio por amor y en la restricción cada vez más eficiente de la elección individual y libre del cónyuge, en favor de un mayor control social y finalmente por la legislación de la Corona. El honor personal fue vinculado a los valores socio-culturales de la ascendencia, de los empleos y cargos de las relaciones sociales y de la reputación y fama pública. (Ver en: **Patricia Seed,** "*Amar, honrar y obedecer en el México colonial*", FCE, 1994).

Inmediatamente después de la publicación de la Real Pragmática en La Paz, se inició un juicio promovido por uno de los importantes comerciantes, Don Clemente Gárate, contra el criado Joseph Santos Gaona *"por corrupción y esponsales que este tiene confesado haver intervenido entre él y mi legitima hija Doña Francisca Paula de Garate durante el tiempo que havito dicho reo en la casa de mi morada en calidad de sirviente"*.

Don Clemente reclamaba por su honor y satisfacción *"de la vendieta ofendida... viendose mi parte ultrajado por un criado que intentaba macular el honor de su hija, ultrajando el honor y respeto de la casa de su señor"*. Pues el demandado tuvo relaciones sexuales *"cópula carnal"* con su hija de 12 años y se presentó al Provisor y vicario General de La Paz para pedir defensa. Don Clemente rechazaba la intervención de la iglesia y del derecho canónigo, (que resolvía estos casos con el matrimonio).

Para Don Clemente, la situación exigía la intervención de las autoridades civiles, como cuando un criado o familiar abusaba de la confianza del patrón. Basándose en la Real Pragmática don Clemente hizo hincapié en la "cualidad" de la persona: Santos Gaona era hijo de un sillonero que murió en la tienda de don Clemente y aquél recogió al niño *"por vía de la caridad por verlo en un estado desamparado, y miseria, y así lo fomentó y lo documentó en su casa, enseñándole y industriándolo caritativamente en todo en su casa, hasta que bien instruido de lo político se salió de ella y después lo puso el dicho Don Clemente Garate en una de las tiendas de su casa"*.

A pesar de que Don Clemente y otros testigos percibían a Santo Gaona como *"un Indio sillero y ruin"*, él mismo se declara de oficio comerciante y que tiene suficiente seguridad para solicitar matrimonio con Doña Francisca ante el Gobernador Provincial y Vicario General de esta Diócesis. Por el hecho mismo de recibir una educación que le ha dado don Clemente y de crecer en la misma casa, él se atrevió a iniciar una relación con la hija del patrón *"a causa de haber aora dos años perdida la doncella y dadose uno al otro la palabra de casamiento"*. Al momento que doña Francisca *"estaba por casarse con un caballero"* buscado para ella por el padre, apareció Gaona Santos ante el Gobernador con las pretensiones de tenerla *"por mujer respecto de haberle quitado su virginidad con esse fin"*. Furioso Don Clemente Gárate exigía el castigo *"confesada la seduccion y carnal copula...se sirba mandar que sea restituido a la carcel, y que por el Juez Real se siga la cauza criminal, hasta imponerle la pena correspondiente sin que por el eclesiástico se le*

embarase en manera alguna librándose para ello la correspondiente Real Provisión"[13].

El caso es ejemplar de lo que ocurre en el siglo XVIII, pues el conflicto que representa este caso es éste: el criado juega con la legislación tradicional (eclesiástica) que le obliga a casarse, el padre juega con la Pragmática Real nueva, que lo impide y le castiga, favoreciendo la opción del padre ya que posteriormente Gaona fue recluido preso en la cárcel pública. Este caso llama la atención por un detalle más, que a nadie parezca importar la pérdida de virginidad para el matrimonio, lo que delata el clima americano (pues en Europa el pretendiente elegido por padre no podría aceptar a esa mujer "deshonrada").

La intención de Gaona Santos era atravesar las barreras sociales por medio del matrimonio, pues antes ya intentó casarse con otra jovencita, la hija de Don Francisco Salinas y "*estubo fingiendo papeles y recados de esta niña*". Según las declaraciones de los testigos, Gaona Santos "*se ha acostumbrado a figurar esponsales con las niñas de honor*". Podemos comentar, por lo tanto, que para los mestizos, sea su origen biológico o cultural, la elección de la pareja constituyó un momento importante para la familia, el intento para "*blanquearse*" o "*sacarse de pobre*". Es decir, escalar en la escalera social, lo que provocaba conflictos y recelos.

La misma táctica utilizó Mariano el mulato de Chuquisaca, hijo de Pasquala (quienes eran conocidos por los morenos), de "*una familia cresida y esto havituadas a que sus hijos varones sustrayendo hijas de familias españolas y de circunstancias, sacandola fuera de la cuidad se casen con grave deliberamiento, de su deshonor...*".

A pesar de estos intentos de los mestizos y mulatos de utilizar el matrimonio como mecanismo de ascenso social, para los blancos habitantes de Charcas, la reputación de la familia y la posición de la persona en la sociedad dependían de la limpieza de sangre. En este sentido el hijo de cholo o mulato no podía ennoblecerse a través del linaje. Como dijo uno de los padres involucrados en el juicio por la licencia matrimonial, "*El matrimonio, bendice es verdad los hijos, mas no purifica los linajes*". Se exige, por lo tanto, ser de "*sangre limpia, tenidos y reputados por descendientes de Españoles, sin mescla de mulato, indio, ni cholo*", "*sobreescrito sobre su frente*".

---

13 ALP, EC, 1776, C.97, E.16, s/f.

Al igual que los indios, los mulatos no fueron bienvenidos para la concertación matrimonial "*siendo una raza vil y baja reputada por una Real Cédula, siendo de un estado corrompido y torcido, siendo destituido aún de los arbitrios para su manutención y siendo de un linaje mezclado*". Como lo observa Pablo Rodríguez, la desigualdad racial se tomaba más como afrenta contra la sociedad, que contra los padres en particular; teniendo estas relaciones un fin trágico.

El viudo Manuel Martínez, que con el sudor de su frente mantenía a su hija única Bernarda, deseándole mejor destino y "*manteniéndola en todo lo posible de mi obligación como padre, y en mi propia casa sin pensión ninguna*", para que "*por ningun defecto fuese engañada de su sexo mugeril del mundo*" y para que "*me diese buena biejez*". Pero las expectativas del padre fueron arruinadas, pues "*procedió esta infiel ha quebrantar mis preceptos por solo su mal natural sin tener necesidad para ello...*".

Su hija se escapó con un mulato, llamado Domingo, y pidió posteriormente el permiso para casarse, lo que provocó un enérgico rechazo por parte de sus padres por el "*linaje mezclado y el comportamiento libertino*" a que don Manuel Martínez enfrentaba el hecho de ser su hija "*de mejor nacimiento Española, de padres honrados y de legítimo matrimonio*". Estos dos destinos y linajes eran completamente incompatibles, y según la opinión del padre "*no es posible consentir ni prestar licencia tan funesta e ilegítima*". Y todo, pese a que él mismo reconocía que había sentimientos de amor por parte de su hija, admitiendo "*pasión y voluntad ciega que tenga ella a sugeto de esta naturaleza*".

La desesperación y la ira del padre por la desobediencia de su hija no conoció límites; pidió a la Real Justicia recluir a la indócil hija a uno de los Monasterios de Nuestra Señora de Santa Clara y "*desde luego la desheredó de sus derechos (hablando con la beneracion y respecto que debo a la Real Justicia) renunciándola enteramente para que por ninguna manera me conozca por padre...*"

No solamente la desigualdad étnica fue el argumento principal de los padres charqueños frente a los intentos matrimoniales de sus hijos, sino la desigualdad de sangre legítima y natural[14]. Los hijos naturales según este criterio "*era de los que*

14 Segun Ann Twinam se consideraba carentes de "honor" un "hijo natural", un "hijo sacrílego", "hijo de un presbítero", o "hijo adulterio de una india". Citado en : **Cristian Büschges** "*Honor y extracción social en el distrito de la Audiencia de Quito*", p.70.

el derecho llama hijos del Pueblo, y por tanto viles" con la "*infecta Raíz e infame extracción*". No solamente las diferencias étnicas, sino los valores como el honor y el *status* (a veces un simple capricho) fueron utilizados en los juicios por el descenso del matrimonio.

La misma objeción "*del desigual enlase*" fue impuesta por el padre del Doctor Don Juan Joseph Heras y Gandarillas, quien pidió licencia a su padre para casarse con Doña Josepha Delgadillo con los "*arvitrios de sumision filial, sagacidad y prudencia para usar de los remedios que en semejantes casos prescriben la Real Pragmática y Cédulas Reales modernas de Su Majestad*". Al momento de pedir licencia, Don Juan Joseph ya tenía el compromiso matrimonial "*contraidas esponsales*" con Doña Josepha Delgadillo[15].

El juicio iniciado incluía un interrogatorio sobre las cualidades de la esposa si "*es una niña tierna, doncella, de buenas costumbres e hija legitima*". El juicio determinó que la novia, si, era hija legítima, sin embargo, el problema se trasladó con el padre. Resulta que el padre de la novia, don Lorenzo Delgadillo, fue hijo de doña Magdalena Baptista Delgadillo, "*de limpia extracción*", pero no fue concebido en el matrimonio legítimo. Este hecho fue tomado como excusa por el padre del solicitante, para rechazar la licencia que exigió el hijo.

En este caso, el padre del novio no tomó en cuenta que a pesar del hecho de ser un hijo natural, Don Lorenzo Delgadillo era uno de los principales vecinos de Chuquisaca, alcalde de la Santa Hermandad elegido por el Cabildo, y administrador de las rentas del monasterio de Santa Mónica. Más aún, los hermanos de éste, que también eran hijos naturales, ocupaban cargos importantes en la administración colonial: Don Marcos Delgadillo fue Justicia Mayor de la Provincia de Tomina, y Don Eusebio Delgadillo, Capellán del Monasterio de Santa Mónica.

Según el abogado, estas pruebas bastaban para que se tome por "*irracional*" el descenso del matrimonio por la causa de la "*raíz infecta por razón de copula ilícita*", lo que quedó íntegramente purgado al ser Doña Josepha hija legítima, y de legítimo matrimonio.

15 Juan Eras Gandarilla solicita licencia judicial en defecto de la paterna para celebrar matrimonio con María Josepha Delgadillo. ANB, EC, 1788, 11.

Por otro lado, se investigó también la procedencia de la madre de la futura novia que "por suerte" fue hija legítima de los pequeños hacendados, que *"fueron de decente y limpio nacimiento, honrados prosederes y recomendables por su ejercicio de labradores"*. Estos datos proporcionados, según el solicitante, excluían la "*desigualdad en el enunciado matrimonio o motivo racional para contradecirlo*", es decir, merecía el consentimiento paterno.

Pese a estas conclusiones, el ex-escribano presentó todo un discurso preparado en base de la Pragmática por un lado y, por otro, con base en sus propias visiones y vivencias. Para él, pese a ser don Lorenzo uno de los notables vecinos, la madre de Doña Josefa, fue conocida como persona de "*baja extracción*".

Llama atención la defensa hecha con Juan Eras Gandarilla, quien recurre en su juicio a la Real Pragmática para "*sancionar, para precaver el abuso y exceso en que pueden incurrir los Padres, prohiviendo la libertad en la elección del estado a que su vocación llama a los hijos*". Con mucha *"perspicacia y un aire pintoresco, se burla del hecho que la notable desigualdad, que ofendiese gravemente el honor de su familia de Gandarillas, llegando a contraerse este matrimonio"*.

Al catedrático de la Universidad San Francisco Javier, a fines del siglo XVIII, persona culta e instruida sobre las nuevas ideas llegadas de Europa, la objeción misma del padre parece sumamente ridícula "*máquinas de humo y viento fincadas libremente el ayre de una desconocida presunción*", en que Don Julián *"apoya su hidalguía limpieza de sangre, a nobleza que la llama de todos modos"*.

El doctor, hijo del escribano, no considera a su familia como "*de una nobleza propia*" y se mofa del hecho que su padre se dedicó a demostrar, que el linaje de doña Josepha Delgadillo puede deshonrar a la familia Gandarillas.

Pues su padre, Don Julián, "*no ha calificado otra cosa que ser descendiente de Montañeres, como si en todos los lugares del mundo no hubieran nobles y villanos, hijosdalgos y plebeyos*". Su interpretación de la Pragmática tiene sustento en un "*moderno glosador de la Real Pragmática*" en la cual la pureza de sangre significa tanto "*pureza de linaje que no tiene mezcla de Moros, Judíos, ni penintenciados por la inquisición por causas de la Fe, por los Tribunales Reales por el crimen de la Magestad o Patria*", pues "*apenas hai noticia de semejantes razas y delitos*", y la

impureza de sangre sólo se conoce por las mezclas de las "*diversas castas que atestan los Pueblos, como son negros, indios y cholos*".

En la lucha por sus derechos de amar, Juan muestra la realidad colonial, pues comparando los "*empleos honoríficos en esta ciudad*", que obtuvieron Don Lorenzo y sus hermanos, a "*Don Julián no se le ha conocido otro, que el oficio de escribano de Cochabamba*". Sin duda, el doctor se daba cuenta perfectamente de las redes sociales que había construido esa familia a pesar de tener en su seno hijos naturales, lo cual le permitió desafiar al padre de este modo: "*Venga Don Julián Gandarillas a buscar iguales sugetos entre sus parientes!*".

La madurez de la reflexión sobre la noción de nobleza llama la atención. Para él los buenos procedimientos formaban otra clase de nobleza que disputaban la primacía de la heredada; "*sin que le perjudique el haber sido hijo bastardo o espurio, respecto de que esa infelicidad que contrajo con la naturaleza, no quita la limpieza de sangre, y todavía hay mucho que dudar sobre si los bastardos* gozen *de la nobleza de sus Padres*". Indica que la ilegitimidad de los padres no impide al hijo legítimo el ascenso a los puestos civiles ni eclesiásticos.

Las discusiones en torno a la elección del cónyuge formaron parte de la vida familiar. Pero no sólo los padres podían oponerse al matrimonio, sino también los otros miembros de familia como los tíos y hermanos. Buenaventura Salinas, vecino de Chuquisaca, estaba viviendo en matrimonio con Doña Bernavela Paniagua "*en fuerza del mutuo consentimiento*" por espacio de más de tres años. Sin embargo, el matrimonio fue objetado por su hermano, el Doctor Don Miguel Salinas, Cura y Vicario de la doctrina de Micani, con el pretexto de que al momento de contraer matrimonio él no tenía 25 años, aunque en realidad, se oponía por ser un matrimonio con una hija natural[16].

Buenaventura Salinas que también era Doctor, además de Abogado y catedrático de escritura de la Universidad de San Francisco Javier, se defendió objetando que, aunque en la Real Pragmática los menores de edad que carecen de empleo público debían conseguir el consentimiento de los padres, en su caso no se aplicaba, por ser él, aseguró, persona que se había mantenido por muchos años sin el apoyo de sus padres.

16 Autos seguidos por don Buenaventura Salinas solicitando matrimonio con Bernavela Paniagua. ANB, EC, 1787, 92.

El juicio iniciado por el doctor Salinas, empezó a dar vueltas, hasta que el sargento Francisco de Heredia, alcalde ordinario de segundo voto en la doctrina de Tarata cumpliendo las órdenes del intendente de la provincia, interrogó en su casa al padre de Buenaventura sobre la licencia del consenso paterno necesario según la Pragmática Real.

Resultó que la causa de la objeción paterna era la "*repugnancia fundada en el motivo sólido de desigualdad de condiciones*", porque la mujer con que pretendía establecer pacto matrimonial era de origen incógnito. Según los padres, el apellido Paniagua es "*heredado de su Magestad a falta de padre que la había engendrado sin coito punible*". Más aún, la madre de Bernavela "*fue una mujer prostituida y que vibió en yllcitos comercios hasta tocar el término de su vida: que la hija haviendo gozado de educación tan infeliz, a seguido la carrera de la deshonestidad, haciéndose venal a hombres de todos estados y condiciones*".

Como es conocido, la Real Pragmática se dirigía a los hijos de familias que solicitaban la celebración de matrimonio. Pero en algunos casos aparecen las mujeres defendiendo la unión. En su mayoría eran mujeres que habían alcanzado un grado de independencia económica y tenían criterio formado sobre sus posibilidades y sobre los ambiguos derechos que tenían.

En el Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), se conserva un interesante expediente abierto por iniciativa de Doña Lucía Larreateguí, en el cual se queja contra su pariente, Conde de Carma, que impedía su matrimonio con José María Velasco (quien en este momento ya había obtenido la licencia por parte de su madre)[17]. Doña Luisa, se mostró como una persona madura y pudo defender sus derechos, pues exclamó que "*desde el finamiento de mi Señora madre me he manejado por mi misma, y sin dependencia alguna también es notorio, que mis padres no me han dejado en calidad de persona sujeta a pariente alguno, o para que me alimente, o para que cuidasen de darme estado, luego soy persona de mi propio derecho, y libre del vínculo de la Patria potestad y igualmente de la de mis consanguíneos*".

Cuando las hijas de familia actuaban de forma independiente, esto podía significar no solamente el rompimiento con los padres sino, incluso, la reclusión o pérdida de sus bienes. Doña Ana Centellas tuvo una hija (de los cinco, pues habiendo muerto

17 Juicio de desentendimiento promovido por el conde de San Miguel de Carma oponiéndose al enlace de su pariente Luisa Larreategui con José María Velasco por diferencia de clase social. ANB, EC, 1802, 122.

los otros cuatro) a la que en su testamento deshereda porque "*siempre me ha sido del todo desobediente a mis buenas permaciones e educación, pues habiéndola querido reducir a la buena razón, dándole lo necesario a su decencia y avío en plata a las fiestas y vestuario, no obstante.. .ha andado prófuga y prostituida, y aun así se casó con un hombre de muy ínfimo nacimiento contra mi voluntad*". Por casarse sin licencia la madre la deshereda "*como si no fuese hija mía*"[18].

Para algunos, una forma de presión simbólica de la voluntad paterna consistía en la utilización del sistema dotal. Se despojaba de las dotes a familiares, por razones de desacuerdo con la elección de cónyuge. La dote o la herencia, utilizada por los padres como presión simbólica, no siempre producía el efecto deseado, pues los jóvenes de fines del siglo XVIII, en caso de oposición de sus padres replanteaban las ideas sobre la actitud de la población respecto al honor, el *status* y la herencia.

Don Basilio Rocabado, hijo legítimo de don Augustín Rocabado, y de doña Dominga Zevallos, vecinos de la Doctrina de Cinti, fue destinado por los padres a hacer una carrera eclesiástica; pero él se enamoró de Doña Micaela Cuva y Saldana, hija legítima de don Lorenzo Cuva y Saldana, y de Doña Ursula Poveda, e incluso rechazó su herencia para poder igualar su nivel con el de la futura novia[19].

A pesar de que estaban molestos con Basilio por su decisión, al fin de mucha insistencia, el padre comunicó que "*no era su animo ponerle embarazo alguno al efecto de dicho matrimonio, y que su hijo hiciese lo que le pareciese*".

Algunas reacciones contra los matrimonios estaban relacionadas con la idea de los padres de la seducción que hacían las mujeres de las clases bajas para encaminar a sus hijos "*por unas sendas muy distantes*". El teniente coronel Francisco Barrientos y Antequera, de las milicias de Chuquisaca, estuvo seguro que su hijo Manuel, enamorado de Felipa Gallardo "*dimanado del apasionado ánimo que por su juventud encendió el calor de la concupiscencia que inspiraban los lascivos movimientos de la Felipa*". Ella, "*mexcla de todas las razas*", finalmente fue confinada en el convento de Santa Mónica y el hijo fue desheredado por los amores que mantenía (Querejazu 1992: 451).

---

18 AAM, caja 49, Leg.1017, guía 108, 1779-1785.

19 Expediente seguido por Don Basilio Rocabado sobre disenso de contraer matrimonio. ANB, EC, 1785, 55.

Francisca Morena, viuda del Doctor Don Vicente Paniagua, abogado Relator de la Real Audiencia, presentó una queja contra Doña Petrona Mesa y su hija Antonia, porque ellas presionaron a su hijo Pedro Paniagua para celebrar el matrimonio delante de las autoridades eclesiásticas a pesar de "*la mui notable desigualdad que mediaba entre mi hijo y la expresada niña..*"[20]. A la vez, el hijo culpaba a la madre de que "*es verdaderamente impedida de los sentimientos naturales por causas nada necesarias para este sacramento*".

Las opiniones de los padres se distanciaron. Mientras que para algunos el honor y el linaje eran los factores principales para que sus hijos contrajeran matrimonio; para otros, no solamente estos factores, sino la felicidad y bienestar moral de sus hijos, era un elemento imprescindible.

Es así, como Don Juan Dios Castillo respondiendo a su hijo Bernardino López Castillo sobre el permiso de casamiento con Rosa de Lave, nos da a entender cómo es su ideal de buen matrimonio, y por lo que él deseaba a su hijo: "*este no se te sea mas gravoso, por faltar medios necesarios y precisos, para subenir a sus precisas necesidades, sin olvidarme tampoco de la igualdad del nacimiento, ni menor de la buena educación que éste en sí comprende, con las demás prendas con que la naturaleza adorna al vello sexo*"[21].

Además como el hijo probablemente escribió al padre sobre su prometida, mostrándola como un "*objeto que llene a todas estas ideas*", el padre acentúa los valores humanos que tienen que estar presentes en el éxito del matrimonio y que no pueden compensarse con el dinero: "*y aunque le faltan al presente los dineros que hagan la Dote, para la subsistencia, ciertos tratados y estipulaciones con respecto a tu persona recompensan esta falta*".

Pero este amplio criterio para su tiempo, de don Juan Dios Castillo, no fue compartido por la gran mayoría de los padres, quienes reclamaban -por el honor, respeto y obediencia- que "*deben tributar los hijos a los Padres y mayores, que están en su lugar, son autorizados, así por el derecho natural, como también por*

20 Doña Francisca viuda del Doctor Don Vicente Paniagua contra Doña Petrona Mesa, por haber contraído matrimonio su hija con el hijo de la declarante contra su voluntad. ANB, EC, 1792, 168.

21 Obrados instruidos por Bernardino López Castillo solicitando licencia para matrimoniarse con Rosa de Lave, seguidos en tramites de buenas calidades y educación le fue concedida. ANB, EC, 1792,9.

el divino". Para Doña Asencia Flores, la desigualdad de sangre "*ni calidades*" no fue la causa principal de oponerse al matrimonio de su hija María Josepha Aragón con Don Agustín Godoy, sino las cualidades de su futuro esposo de "*una conducta reprehensible y llena de vicios*". La desesperada madre, por un lado, amenazaba con desheredar a la hija rebelde y, por el otro, pedía la intervención del Provisor y Vicario General "*para evitar gravíssimos inconvenientes*"[22].

La misma causa presentó Don Joseph Torrico en relación con el matrimonio de su hijo Miguel "*criado con la honestidad y decencia... capaz de cualquer honor y empleo en la república*" *con una hija natural* "*porque su madre fue barragana de un eclesiástico*". Semejante unión, según la opinión del padre, traía no solamente la perdición del hijo, sino el descrédito de las familias y "*las discordias y inquietudes de mi casa*", pues se trata de una mujer "sacrílega", la forma más negra de ilegitimidad.

Don Joseph, exigió tener en cuenta la crianza, el trato y las costumbres de las personas que contraían matrimonio pues, si una mujer es "*indigna e infame*", no podría competir ni ser igual "*con la persona más común del pueblo que no tenga ese trato*". El padre concluyó que comparando la suerte de su hijo con su prometida, "*claro está la indignidad de esta*"[23].

La mestiza paceña Doña Bernardina Monje y Choquehuanca (descendiente de los caciques de Carabuco), pidiendo el permiso para contraer matrimonio, se encontró con que su padre, Pedro Monje, lo rechazó y "*me ha negado a impulsos de continuar la administración de bienes maternos*". Más aún, la amenazó de dejar "*en el estado más deplorable, como que desde que falleció mi madre ha permitido el remate de una hacienda cuantuosa nombrada Chumisa, y lo resultado a mi favor de 3 mil y más pesos se ignora el destino..*"[24].

---

22 Expediente sobre el disenso que sigue Doña María García Ilares por el matrimonio que quiere contra su hija natural Doña María Josepha Aragón con Don Agustín Godoy. ANB, EC, 1796, 241.

23 Juicio seguido por Miguel Torrico contra Josef Torrico, su padre, refutando el disentimiento paterno a su matrimonio con María Amaya. AHMC, EC, Libro 194, n.1, 1785. Citado en: **Michela Pentimalli, Pedro Albornoz, Paula Luján** *"Mirar por su honra. Matrimonio y divorcio en Cochabamba, 1750-1825"*, p. 156.

24 Licencia que solicita Doña Bernardina Monje para contraer matrimonio con Pedro León. ANB, EC, 1805, 19..

Doña Bernardina estaba preocupada por la actitud de su padre que estaba derrochando el patrimonio materno, gastando el dinero y vendiendo las fincas en Puno y demás bienes. Sospechaba que la razón por la que el padre puso objeción a su matrimonio estaba en el miedo de rendir las cuentas "*y dar razón del caudal*". El caso de un padre tutor podía ser castigado de manera muy grave.

Un problema para las mujeres descendientes de los caciques, fue que ellas mismas no podían gobernar sino a través de sus maridos. Así, la elección de la pareja para las cacicas transcurría no solamente bajo la presión paterna sino bajo el propio control del Estado. Tal fue el caso de Ana María Siñani y Chuquiguanca, descendiente de Don Agustín Siñañi (abuelo) y Don Blas Chuquigaunca (padre), caciques de Carabuco. Para ella, que quedó huérfana después de la sublevación indígena de 1780-1781, se buscaba "*sujeto capaz de administrar y de gobierno... que se debe solicitar para mantener la tranquilidad y sosyego de los pueblos en obedencia del Rey*".

A raíz de los casos arriba expuestos, surgen estas preguntas: ¿Qué pasaba si los hijos se adaptaban a la voluntad de los padres? ¿Cómo podían controlar sus sentimientos cuando los matrimonios arreglados no funcionaban? Dos casos totalmente opuestos nos muestran caminos diferentes frente a las consecuencias de la aceptación de la voluntad paterna; en un caso la "sumisión", y en el otro, la "rebelión" y la búsqueda de su propio camino. Se trataba de dos mujeres cuyos destinos estaban trazados en el Charcas colonial.

María del Carmen Lizarazu, la hija de Juan de Lizarazu, el Conde Real de la Casa de la Moneda, fue casada a fines del siglo XVIII, contra su voluntad, por intereses familiares, con el contador Mariano Peralta, descendiente de una familia importante de Cuzco. Más tarde su madre la condesa, se arrepintió, refiriéndose a sí misma como a una "madre pirata", por la decisión de casar a su hija de 14 años con un viudo ya mayor y poco atractivo, rechazado por su hermana Juana. Como confesó posteriormente María del Carmen, el matrimonio nunca fue consumado (Buechler 1989: 124).

Mientras María del Carmen sólo lamentaba un matrimonio que no se consumó, Melchora Prudencia Pérez decidió luchar por su felicidad. Ella fue una mujer extraordinaria para su tiempo. "Perita en la minería", Melchora fue casada a muy temprana edad y contra su voluntad con un rico comerciante Ambroa. Como relata

Roberto Querejazu, Melchora desapareció inmediatamente después de la ceremonia nupcial. Uno de sus hermanos la encontró en la iglesia matriz. La madre ordenó *"Opa, acostate con tu marido"*. Años después, ella contaba que obligada por su madre "consumó el sacrificio" que no le proporcionaba *"el fuego dulce de placer"*, sino el despecho. En fin, decidió pedir la anulación del matrimonio al vicario del arzobispado. En estas circunstancias se vinculó con Cañete. Inmediatamente su madre denunció a la hija y a Cañete a las autoridades. Pese a los escándalos y amenazas, con riesgo del destierro de su amado, Melchora Prudencio Pérez consiguió el matrimonio por amor con Cañete.

Por otro lado el marido de doña Francisca Gallo, indicaba que celebró el matrimonio con ella con "*torpe influjo*" de su padre, asegurando el padre la honestidad de la hija y la dote de cuatro mil pesos, que "*nunca se verificó*", puesto que el marido se enteró de su "*relajada vida contraída antes del matrimonio*"[25].

Por supuesto, los numerosos juicios tanto eclesiásticos como civiles muestran que la presión ejercida por los padres al momento de elegir cónyuge estuvo menos presente en otras capas sociales. Una de las salidas para tal situación, fueron los "divorcios", que eran una vía legítima de disolución de una unión conyugal infeliz (pero no permitía un nuevo matrimonio y aseguraba una lenta y costosa tramitación del proceso). Por lo tanto, la gente recurría a otros mecanismos populares para rehacer su vida afectiva fracasada, "transgrediendo las normas"[26].

2.3. El discurso religioso

El discurso religioso colonial dieciochesco giró en torno a dos posturas, las cuales tenían su propia fundamentación y argumentación. A finales del siglo XVIII, ambas visiones teológicas implicaban dos figuraciones culturales: la tradición escolástica clásica y la modernidad ilustrada.

Por un lado, los miembros del estamento eclesiástico sentían que las nuevas ideas y modas provenientes de Europa eran un peligro para la sociedad establecida,

---

25 AA Monceñor Taborga, Sucre, n.3963, 1777.

26 El divorcio, no existe canónicamente desde el Concilio de Trento: en mayoría de los caso se trata de disolución del matrimonio en los casos de incesto. Son las formas de la separación (vivir separados, sin poder volver a casarse), anulación (el matrimonio no existió, por lo que no hay vínculo, la pareja no tiene obligaciones y puede volver a casarse).

puesto que suponían un rechazo a la religiosidad que impregnaba todos los aspectos de la vida social, así como su base moral. Para ellos, esta laicización del pensamiento y del comportamiento era la causa de los castigos divinos. En cambio, otros como el arzobispo San Alberto, introducían una nueva forma de pensamiento que significaba una importante oportunidad de "ser útil al Rey y a la República".

La Iglesia católica fue la institución que, por excelencia, al igual que el Estado, realizaba el control social sobre la familia dictando las normas morales conyugales. Los discursos religiosos divulgaron los fundamentos teóricos de la religión católica y las normas cristianas de conducta para actuar en la sociedad. Gran parte de las investigaciones sobre la familia, la sexualidad o el matrimonio analizan estos discursos como el modelo del matrimonio cristiano y las reglas del comportamiento sexual. Al igual que en otras partes de América, en Charcas fueron los religiosos quienes escribieron sobre el matrimonio y las actitudes sexuales. No eran tratados de moral sobre el comportamiento marital sino que, en una forma indirecta, aludían al tema en las crónicas, noticias y relaciones, elaborando las concepciones eclesiásticas, las cuales se reflejan en un modelo que debía regir a la población.

El modelo autocrático y patriarcal de la sociedad familiar incorporada a las legislaciones positivas de las monarquías europeas, fue consagrado por la iglesia y puesto bajo su jurisdicción exclusiva.

El control eclesiástico se fue consolidando no sólo en el plano doctrinal, sino también en el del procedimiento mismo del sacramento, ritualizando el matrimonio y controlando su ejercicio. Este modelo y ritualidad matrimonial, junto con su normatividad, se trasladaron al Nuevo Mundo, manteniendo entonces su estructura monogámica y patrilineal, proveedora de seguridad social y económica para las élites dominantes. El control ejercido por la iglesia sobre los mecanismos contractuales estuvo estrechamente vinculado a la intención de mantener y reproducir el orden existente.

El análisis de los discursos moralizadores nos sumerge inevitablemente en la reflexión de estas múltiples significaciones de lo imaginario, es decir, del conjunto de los sistemas de pensamientos, creencias y normas que participaban en la regulación social, que puede ser prescriptivo: "*tú debes hacer...*"; prohibitivo, "*Tú no debes hacer...*"; permisivo, "*Tú puedes si quieres hacer..*". También solían establecer si cierta conducta era recta o no recta, o si una persona, su carácter y

acciones eran buenas o malas. En suma, la dualidad bueno/malo constituyó un instrumento de dominación simbólica de las autoridades religiosas.

La difusión del pensamiento religioso tradicionalmente se transmitía a través de la literatura religiosa, que era la lectura más popular en Charcas, y también a través de la predicación oral por medio de los sermones pronunciados en la misa dominical y a veces publicados posteriormente, como sucedió con las obras del arzobispo San Alberto.

Estos discursos no estaban dedicados específicamente al tema del comportamiento sexual de la población. Sin embargo, en varias de sus cartas pastorales que salieron a luz durante el último tercio del siglo XVIII, sí existen sermones y cartas dedicadas al tema, pues el arzobispo se denominaba como el "*ángel conductor*" de las almas de los feligreses.

El tema del comportamiento sexual que toca en sus obras, estaba relacionado estrechamente con la idea del pecado. Entre todos los pecados, resultaban especialmente ofensivos los que infringían el sexto mandamiento, relacionado con la historia bíblica de la expulsión de Eva del Paraíso, puesto que a partir de ese momento el pecado acechaba el espíritu y hacía peligrar la eternidad, al mismo tiempo que obstruía la relación del hombre con Dios. Es por eso que, para el catolicismo, el deseo sexual adquirió un significado extraordinario al considerar que era la raíz de todo mal (Sánchez 1996: 125).

Para la concepción escolástica, carne y espíritu eran dos fuerzas contradictorias, y la ética sexual se fundaba en el rechazo al placer y la reprobación de todo amor pasional[27]. En las cartas pastorales del arzobispo San Alberto, para enfatizar el discurso sobre el amor, comparaba lo profano/sagrado, lo espiritual/carnal. El amor profano se asociaba con el cuerpo, los instintos, malos pensamientos, pues "*la deshonestidad que mancha el alma son los malos pensamientos, que son peores que la obra*". Los que se dedican a gozar de este amor profano, "*no piensan día y noche...sino en lo mismo que aman y que tratan, o que quisieren tratar*". Este amor es contrario al amor sagrado, que se asocia con el espíritu. El sentimiento que tiene que ser dedicado a Dios se desparrama en "*los pensamientos sucios de la*

27 Los moralizadores católicos elaboraron las pautas del comportamiento virtuoso, aconsejado al hombre que se aferraba al espíritu y desconfiara del cuerpo. Los manuales de salvación divulgados entre la población colonial aseguraban que sólo la lucha constante contra su naturaleza sensual podía conducir al hombre al camino al cielo (Sánchez 1996:125).

honestidad". Por lo tanto, el pecado empieza en el corazón y en el pensamiento, pues "*aunque no se mezclan palabras ni acciones, ni obras*", se quiebra "*la castidad del corazón*".

A través de expresiones retóricas, el arzobispo imponía el juicio moral sobre los pensamientos vanos de "*el soltero con la que piensa casarse, la viuda con el que estuvo casada en algún tiempo, el casado con la mujer ajena, y ésta con el marido que no es suyo*", pues estos pensamientos "*lascivos*" alejan al hombre de la reflexión sobre Dios. El acto sexual dentro del matrimonio, se convertía, además, en un "*débito conyugal*", exento de goce. La sexualidad eximida de pecado quedaba así reducida a los estrechos límites de la procreación que, por otro lado, reproducía la unión entre la Iglesia y Cristo.

El discurso proporciona la gama de expresiones retóricas y metafóricas para el análisis del pecado, enlazándolo con los sentidos corporales que conducían inexorablemente a la condenación eterna. La vista "*pecadora*" adquiere los sinónimos de vana (hueco, vacío, sin solidez, inútil), loca (que han perdido el juicio, poco juicio, disparatado, imprudente), indecente (falta de modestia) y licenciosa (libre, atrevido, disoluto), recibiendo los ojos la denominación de libres y vagos (sin firmeza, sin consistencia). Aquí, el arzobispo interpreta el noveno mandamiento de la Biblia sobre la prohibición de mirar al esposo (a) del prójimo "*con la vista los ojos han robado la pureza de la alma y tal vez ha sido la causa que otras almas inocentes hayan perdido la suya*". Pues, "*el que mira lo ageno, y lo desea, ya ha adulterado en su corazón*". ¿Cómo nace el pecado a través de la vista? San Alberto construye una red lógica de cómo los sentidos conducen a las acciones. Es decir el pecado de pensamiento y los de deseo; al principio la mirada para la complacencia, después la complacencia se convierte en deseo y del deseo pasa al logro y la práctica.

La vista asemejada con la "*libre mirada de los ojos*", expresiones sensuales prematrimoniales y extramatrimoniales "*el juego indecente de las manos, soltura y desenfreno de la lengua, esos apodos, que son cuchillos de la honra y estimación, sin perdonar ni a soltera, ni a viuda, ni a casada*". El corazón, es de donde salen los malos pensamientos y deseos malos, que se convierten en los pecados y los crímenes concretos: los homicidios, los adulterios, las deshonestidades[28].

28 El acto más conocido y que tenía más significado era el "juego de manos". Tomarse las manos o ir de la mano en público o en privado era una revelación profunda de afecto. Peinar y sacar los piojos eran actos íntimos que tenían gran significación ante la comunidad. El beso que está divulgado por la modernidad parece no ser conocido... (Rodríguez 1996:169)

Se trata aquí de una forma muy deteriorada, pero aún reconocible de binomio espiritual/carnal, un arquetipo platónico, pasado por cristianismo y hebraísmo. El amor entra por los ojos, los ojos echan rayos que dan en el corazón del amado. Esta exégesis del amor era asumida por la iglesia sin muchas reservas; a la vez que encontraba en ella la justificación de la reprobación de la pasión carnal.

El fundamento de la moral sexual alegaba que las relaciones debían ser exclusivamente heterosexuales; a la vez que no podían realizarse ninguna actividad sexual fuera de las uniones monogámicas las cuales, por lo menos en la intención, eran para toda la vida y buscaban la finalidad de procrear. Para prevenir la perdición, San Alberto sugería apagar la "*impura llama que abrasa vuestros corazones*" y "*atajar esos tratos y comercios ilícitos, incestuosos, infieles, criminales y escandalosos*". Cualquier conducta sexual que no concordara con "*las honestas permisiones del matrimonio*" era severamente condenada como los deseos de la carne o la inmundicia (impureza, deshonestidad, inmoralidad, desvergüenza, indignidad, libertinaje), "*deseando tal vez en la sustancia o en el medio lo que la misma naturaleza aborrece en el modo y en la sustancia*".

San Alberto explicaba que el trato ilícito "*es una abominación detestable a los ojos de Dios y del mundo robar, tener y usar torpemente de una mujer pariente, casada o soltera*" y, sobre todo, con la prostituta quien por la "*depravación habitual de una vida licenciosa o extremada pobreza de unos padres infieles, o la indolencia y de amor de un marido infiel la han puesto en la dolorosa y culpable situación de prostituirse a vuestras torpes pasiones*". Frente a las pasiones, se proponían la vía de la virtud, ajuste de la conducta sexual, sometimiento del deseo. A los hombres que estaban subordinados a los deseos de la carne los denominaba con las palabras "*animales y voraces*" (devorador, tragón), "*que no contentos con las honestas permisiones del matrimonio, desean la mujer ajena, sea la que fuere, casada o soltera, viuda o religiosa*".

La conducta transgresora, incompatible con el comportamiento del cristiano, fue contrapuesta a la modestia (falta de ostentación y lujo), recato (cauto, honesto, modesto) y mortificación (virtud que enseña a moderar las pasiones, reprimiendo la voluntad, macerando el cuerpo). A una mujer con "*la depravación habitual de una vida licenciosa*" se contrapone una doncella noble, honesta y muy cristiana. Conforme a la tradición cristiana, que responsabilizaba a la mujer por la pérdida del Paraíso, la misoginia del catolicismo conceptuaba a ésta como un ser inferior dominado por las pasiones, un monstruo de lascivia, incapaz de controlarse a sí

misma. El cuerpo de la mujer ejerce una atracción irresistible sobre el varón y esto la convierte en una criatura extremadamente peligrosa, porque el diablo se vale de ella para apartar al hombre de Dios y precipitarlo a la condenación eterna. San Alberto condena a las mujeres por provocar e inducir a los hombres para que las busquen y las soliciten utilizando "*el artificio y blandura de sus palabras soltura y libertad de sus acciones, o con la desnudez y profanidad de sus trages*".

A estas "*atrevidas*" mujeres, les daba el calificativo de profanas y libres, y su comportamiento sexual como "inducciones". Por el "*indecente*" comportamiento sexual de las mujeres el arzobispo, en muchos casos, responsabiliza a los hombres que "*permitiendo a la mujer que aldultere, a la hija que se abandone a los hijos que vivan libre y escandalosamente*".

Para el arzobispo San Alberto, un pecado constituía lo que él expresaba con el enunciado "*vano*", lo que es un conjunto de pecados que "*en realidad es mucho y aún más de lo que parece*". Lo que a primera vista aparenta ser insignificante, expresaba, contiene muchos más pecados dentro de sí. Este conjunto de pecados los comparaba con la fruta de la India de Malabar (cajita china) "*que a la vista parece una sola, pero que abriéndola se encuentran trescientas en lo anterior de ella*". Ser vana significa en la interpretación del arzobispo, poseer la sensualidad, coquetería, el juego sexual "*en lo que os miren, los alaban, en que os cortejen, con una rabiosa envidia en el corazón si a otras las miran, alaban y cortejan más*". Estos pecados son provocados por las diversiones en la casa ajena o en el teatro, en la comedia, en el baile, olvidando sus obligaciones, a su estado, a sus mujeres, a sus hijos y a sus criados.

El pecado es el origen de la ira de Dios, es "*la causa única, el único motivo de los varios castigos que envía Dios a los hombres, son las culpas de ellos mismos*". El obispo de La Paz Gregorio Francisco Campos, que actuaba durante el levantamiento indígena y cerco de la ciudad de La Paz, evaluó que todo lo que ocurría no era sino el castigo de Dios "*por su conducta depravada, sus inveterados abusos y desordenados afectos*".

Esta visión era compartida por el deán de su catedral, don Antonio González de Pabón, quien en una homilía hecha a los moradores de La Paz durante el cerco insistió en el peligro de las tertulias, el juego y las frivolidades como la proliferación de "*palabras obscenas, deshonestas y provocativas*", deshonestidad de las modas femeninas, especialmente en lo referente a escotes y acortamiento de las faldas que

dejan las rodillas al desnudo, pues "*por varias maneras y de muchos modos nos manifiesta el Espíritu de Dios por los Profetas y Padres el odio y aborrecimiento que tiene su magestad al pecado, y los diferentes tremendísimos castigos con que ha procurado borrarlo de los mortales*".

El comportamiento sexual de los habitantes de La Paz fue considerado como la causa del cerco impuesto por los indígenas sublevados; por lo tanto, exigió a las paceñas ser puras y castas en pensamientos, apartarse de todas las ocasiones de pecar y de que otros pequen, "*arrojando de vosotras todos los incentivos de lasciva, o moderando o quitando del todo esa vanidad y soberbia de vuestro trajes y adornos, principalmente en la elevación e inmodestia de vuestros vestidos, con que a tantas almas habéis hecho tropezar, y caer acaso en el infierno, y lo que es la principal causa de que haya venido la ira de dios sobre esta miserable ciudad y de todas las aflicciones y miserias que* padecemos"[29].

Exigió dejar los "*perniciosos abusos*" no solamente durante el cerco, sino para siempre, amenazando con la tentación por el demonio y una muerte horrorosa por no haber dejado a tiempo "*las pompas y vanidades peligrosas de sus vestidos*"", a pesar de la confesión y comunión anual. El discurso del deán desgrana horrendas imágenes que alertaban a los hombres recatados contra las acechanzas del pecado de lujuria que se agazapaba en las mujeres, que causaban "*el escándalo o ruina espiritual*" como las judías de Jerusalén o Palestina. La consecuencia de esta valoración cristiana del deán, fue la prohibición que hizo a los moradores de La Paz de toda manifestación sexual en el andar y vestir; "*inmodestias, y movimientos mucho más peligrosos e indecentes en cualquier mujer cristiana y compostura que corresponde a la mujer cristiana*". A través del lenguaje de prohibiciones, describe y condena la corrupción de la carne: "*contorsiones, meneos o movimientos del cuerpo*", impidiendo incluso ciertas prácticas sexuales en la casa "*sin que tengáis la excusa de que así lo quieren sus amos, sus padres o vuestros maridos, mujeres que se visten inhonestamente provocan con eso los ojos menos*".

Aparte de una gama de expresiones retórico-metafísicas utilizadas para sentenciar el comportamiento sexual de las mujeres y "*la ligereza sensual*", el discurso

29 Hacer del pecado la explicación o causa de los males se encuentra frecuentemente en la "Historia de la Villa imperial de Potosí"de Arzáns. Sin embargo, esta explicación que funcionaba durante el siglo XVII y todavía a principios del siglo XVIII, a fines del XVIII parece arcaica. La crisis de este concepto vino con el terremoto de Lisboa(1745), que, al ser tan terrible, hizo pensar que no podía ser un acto divino que castigó a los más inocentes. La naturaleza asume personalidad y responsabilidad propia.

religioso empleaba las imágenes bíblicas como la de Thamar, que "*pintándose el rostro y dejando triste traje de su viudes*" provocó a Judas "*para que se mesclarla con ella, creyendo que era alguna meretriz*", de Jeruzabel, que "*poniéndose profanamente adornada*" en el balcón de su casa, pensó provocar al rey Jeú. Así como la hija de Herodías, que con la "*desenvoltura de sus movimientos en el balle, provoco, incitó y movió*" a Herodes a que cortase la cabeza de Juan Baptista. Apoyado en estos textos bíblicos, San Alberto planteaba la idea de que al adornarse con la pintura o con el traje, desenvolviendo sus movimientos, las mujeres inducían a los hombres a actuaciones pecaminosas.

Los ejemplos bíblicos mostraban la superioridad del espíritu y las proezas de los santos exaltaban la victoria sobre el impulso sexual: pecadores como San Agustín o la Magdalena reputaban su lujurioso pasado con edificante arrepentimiento. A las mujeres libertinas, San Alberto proponía decidir de "*vuestra penitencia y conversión*", ir de las palabras a la obra, es decir "*romper el comercio criminal y escandaloso*" como la Samaritana, despojarse del amor profano como la Magdalena, quitar los vestidos aderezos y provocativos como Rab, separándose del cuerpo del pecado.

Para el arzobispo San Alberto, las mujeres estaban divididas en dos clases: por un lado, la de mano débil "*de una mujer necia, vana y ociosa, semejante a la que nos pinta Salomón*". Esta mujer jamás se dedicaba a las tareas y labores propias de su sexo "*gasta la juventud y aún la vida en conversaciones, en adornos, en galanteos y en vicios*" hasta pasar, según su opinión, a ser una mujer prostituida y escandalosa. Estas mujeres no solamente arruinaban su salud física y espiritual, sino la de los hombres que "*llegaron a beber del cáliz dorado de sus placeres*". Los hombres, "*aquellos infelices*", por lo tanto, eran las víctimas de esta clase de mujeres, por quienes "*encantadamente se dejaron prender de sus lazos*". Porque esto ocurría al perder enteramente su patrimonio, su salud y la mayor parte de su juventud.

Finalmente, estas mujeres eran las culpables de la decadencia moral de la sociedad y las llamaba sanguijuelas de la República, que "*lo chupan y lo arruinan todo*". A través de sus instrucciones pastorales, apoya las medidas promovidas por el gobierno borbónico para "*recoger y desterrar de los pueblos y vecindarios a semejantes mujeres*".

El tema de las costumbres inmorales también preocupó al Obispo Gregorio Francisco Campos, de La Paz, quien al recibir una instrucción real para que se

castiguen los escándalos y pecados públicos, del 1º de septiembre de 1779, aseguraba que éstos le habían preocupado tanto que en su vigilancia y castigo ha llegado a valerse de las justicias reales. Se refiere concretamente al caso de los alcahuetes, generalmente mujeres, a quienes aquí no se castiga con las penas que se imponen en España en donde se las saca "*emplumadas a la calle*". Es frecuente comprobar, agrega, que muchas veces son los mismos familiares quienes buscan amancebamientos para hijas, sobrinas o hermanas (Del Valle de Siles 1991: 114).

Pintando este retrato negativo de la imagen de la mujer como culpable de todos los males de la sociedad, el arzobispo San Alberto propuso también otra imagen diferente; al contrario de la tradición cristiana, que quería ver a la mujer sumisa a la voluntad del marido, sin iniciativa y sin capacidad para tomar decisiones, San Alberto destaca un tipo de mujer totalmente desconocido por el discurso colonial. Él destaca a una mujer activa, económica, con la mano fuerte, hiladora o costurera "*semejante a aquella, que nos pinta Salomón en sus Proverbios, que aplicada a la rueca, al huso y maniobrando con la lana y el lino viene a ser mediante la labor y consejo de sus manos no solamente la confianza de su marido, sino el consuelo de toda su familia*".

La única manera de salvación para que las mujeres fueran respetables madres de familia, era que respetaran la autoridad del varón y cumplieran "*con las leyes del santo matrimonio*", que se vistieran con honestidad, hablaran con pudor, y vivieran con ejemplo. La vida de las madres de familia tenía que ser "*como quiera Dios*", es decir, velar día y noche sobre la casa para que no hubiera ofensas a Dios en la familia, "*la de cautela... de las hijas y las criadas para que no salgan, entren y vayan como van por donde quieren*".

Con el pretexto de purificar el espíritu de sensaciones y deseos lascivos, la iglesia impuso la obligación de hablar de sexo en el confesionario, ejerciendo un estricto control sobre su sexualidad. La mentalidad católica estimaba natural que el sacerdote ejerza su dominio sobre la mujer, obedeciéndole como al propio Jesucristo. Siendo la mujer de naturaleza pecadora y un espíritu débil necesitaba de quien la guiara y gobernara. San Alberto elaboró una lista de los pecados de la carne para la confesión: pecados dudosos, número de pecados, pecados ajenos, omisiones graves, malos pensamientos y malos deseos, ajustando los comportamientos pecaminosos a una moral de salvación[30].

30 Sobre la confesión ver en: **Sarrion Mora, Adelina** "*Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Ed. Alianza, 1994.

San Alberto, como el ministro de Dios, el "*ángel guardián*", orientaba a los penitentes y exigía "*otras medidas casi administrativas para frenar la ligereza sensual*". Es conocido que para el mundo colonial la iglesia no solamente era el recinto de Dios, sino el lugar de encuentro de los jóvenes, el primer intercambio de las miradas, "*tan locuaces, divertidos y derramados como si estuvieron en medio de una plaza esperando la hora de una diversión la más lisonjera y agradable a los sentidos*". Él propuso separar a los hombres de las mujeres, "*ocupando éstas el cuerpo de la Iglesia desde el coro hasta las gradas del presbiterio, y aquellos todo lo restante de ella*". Durante la misa exigía por parte de todos la "*modestia, circunspección y recogimiento tan debidos a la presencia de Jesucristo sacramentado, y tan propios para preparar el corazón a oír la palabra de Dios con fruto*".

¿En qué medida las palabras del arzobispo fueron escuchadas por la masa de la población que establecía sus propias normas y conductas cotidianas frente a las cristianas que "*confunden el vicio con la virtud, llamando honor a la venganza, al duelo valentía, al trato ilícito diversión, a la usura clara ingeniosidad?*"

Estas normas y conductas no solamente fueron incompatibles con los modales cristianos, sino que frenaron el desarrollo de la sociedad por la senda de la Ilustración. Por lo tanto, en el mejoramiento de la instrucción pública, tanto para los varones como para las mujeres, el arzobispo buscaba la solución. En su discurso, San Alberto aceptó que las escuelas de las primeras letras eran útiles, pero era insuficiente enseñar solamente a los niños las primeras letras. Él propuso fundar seminarios de niños y niñas para educar a los fieles vasallos del Rey.

Las ideas del arzobispo ilustrado no se limitaron por lo tanto a la crítica, sino a la búsqueda de una mejora de la conducta de las mujeres a través de la educación. Consideró la educación y la instrucción como "*un abrigo*" que protegía a la mujer de "*las fatales consegüencias que producen regularmente en una mujer la miseria, la ignorancia y la libertad*".

Sus ideas se basaban en las reflexiones sobre la instrucción pública, "*donde se las instruya, se las enseñe, se las ocupe y se las familiarice con el trabajo*", dándoles un oficio, que les correspondiera según su capacidad y talento. Con la instrucción pública de las mujeres, el arzobispo San Alberto presentaba una nueva clase de mujeres que serían capaces de ser no sólo piadosas, honestas y honradas, sino

hábiles, laboriosas y económicas, capaces de sostener sus casas y familias con el trabajo de sus manos.

Él proponía enseñar a las niñas a tejer, bordar, y "*a todo género de labores de manos*", y a los niños se les debía enseñar a leer, escribir y contar, lo que denomina ejercicios "*liberales y mecánicos propios de su sexo*". Pese a que el arzobispo utiliza el esquema de la subordinación de la mujer a los trabajos manuales, limitando su acceso a la lectura y escritura, sin embargo, su idea era la de formar hombres y mujeres "*que pueden ser útiles a la Religión y al Estado*".

El ejemplo de esta educación de nuevos ciudadanos era para él las "*casas de enseñanza*" en Francia, Alemania y España, que con el tiempo serían muchas más "*con la piadosa solicitud del soberano, que no piensa sino en promover quanto juzga útil para el bien de sus vasallos*".

En la práctica, San Alberto fue más lejos con su propuesta de enseñanza pública para las mujeres, fundando casas para las niñas nobles huérfanas en la jurisdicción de Córdoba, planteando fundarlas en Catamarca, Santiago, Salta, Jujuy y la Rioja. En estos recogimientos, la educación de las niñas no se reducía sólo a labores de manos "*comunes en el país, apenas hay alguna otra de las finas, delicadas y primorosas que ya no les sea familiares*".

No solamente la perfección de las actividades manuales, "*labores propias de su clase*", sino los éxitos de sus alumnos en el aprendizaje religioso, que "*se nos harían increíbles*". Las niñas instruidas bajo la tutela de las maestras en lo religioso no solamente debían saber los Catecismos de Astete y de Fleury de memoria, sino que podían explicar ambos Catecismos, "*pero con tal despejo, claridad e inteligencia, que al mismo tiempo enseñan a los circunstantes que los admiran*".

La idea del arzobispo, por lo tanto, no era solamente la superación espiritual de las mismas niñas, sino la seguridad del "*gran bien que podrán hacer*" cuando "*salgan a tomar aquel estado a que les llame Dios...se derramen por las ciudades y por los campos...*".

San Alberto expresaba la certidumbre de que "*cada una de ellas sea capaz de instruir, enseñar y aun reformar todo un partido*", lo menos que se podía esperar de ellas es que serían las "*maestras hábiles y virtuosas de sus propios hijos*" o

maestras en los colegios "*y de aquí en pocos años remediada la ignorancia, que tanto cunde en los campos*".

Para las niñas mismas en el Colegio de huérfanas, se requería una Rectora, "*una mujer cabal*", viuda o doncella, "*de edad de prudencia, de valor, de gobierno y de mucha virtud y de honestidad, que pueda criar, enseñar y educar a las niñas no sólo con las palabras, sino también con ejemplo*". Las maestras tenían que ser mujeres de una virtud probada y honestidad conocida, que debían saber leer, escribir, hilar, bordar, hacer calzetas, botones, cardones, cofras, bolsas, ponchos, alfombras para poder enseñar a las niñas las labores y "*juntamente todo lo perteneciente a piedad y cristiandad*".

De este manera el arzobispo afirmaba una nueva política de los Borbones en preparar a una nueva generación que desea un "*Estado y a la Patria en lo sucesivo la abundancia y la felicidad*" y que ésta felicidad podía ser construida con las manos fuertes de las mujeres "*trabajadoras y laboriosas, capaces de sostener a las familias*" y otras tantos manos fuertes los hombres "*labradores, industriosos, artesanos diestros, comerciantes ingeniosos*".

La literatura de carácter religioso que en esta época abundaba en Charcas también favoreció la divulgación de la concepción eclesiástica del modelo genérico de la mujer y del hombre y su correcto comportamiento sexual y familiar. El estilo de esos libros era ejemplarizante y su argumentación de carácter teológico, basándose en la autoridad de la Biblia (Antiguo Testamento, Evangelios, S. Pablo), la patrística (S. Juan Crisóstomo, San Jerónimo, S. Agustín, Tertuliano) y autores religiosos medievales (San Bernando). Entre las escrituras bíblicas, catecismos, vidas de santas, los teólogos clásicos, se encuentra el libro de Fray Luis de León, cuyas obras son frecuentes en las bibliotecas de las ciudades tanto de La Plata, como de Potosí y La Paz[31]. El ideal de la "*perfecta casada*" parece haber inspirado a los habitantes de Charcas, debido a su amplia divulgación. Así en la carta del Doctor Juan José Segovia a su hija, iluminado por la lectura, se encuentra la interpretación de la buena/mala mujer.

31 La " Perfecta casada" de Fray Luis de León publicada en 1583, trata sobre las obligaciones de la mujer cristiana en el matrimonio y la vida doméstica. La obra editada en diversas ocasiones desde su aparición hasta 1632, fue recuperada en 1765 por fray Luis Galiana. En lo sucesivo sería objeto de tres reediciones a lo largo del siglo XVIII y de muchas más al llegar al siglo XX (Morant, Bolufer 1998: 48).

Perfecta casada: buena conducta
honesta
es la mujer que
da buen trato al marido,
conserva el amor de su marido
deleita al marido
es el premio de los que temen a Dios
hinchará de grosura sus huesos
adorna y hermosea la casa

Se asocia con: el Sol que aparece en las alturas del Cielo

Mala mujer: celosa
rencillosa
aborrecible
triste
malvada
enojada
deslenguada

Se asocia con: escorpiones
culebra
león
dragón
horrible bestia
subida arenosa para los pies ancianos.

Otro libro de esta índole, que parece haber sido divulgado entre los habitantes de Charcas fue el de Fray Antonio Arbiol "Estragos de la lujuria", un autor típico dentro de la tradición de la literatura religiosa y moral. En este libro, señala que el deseo sexual es la raíz de todos los males según la tradición cristiana, siendo necesaria la confesión de los pecados de la carne. Arbiol ve en la mujer el objeto de perdición para el hombre, la constante instigadora del pecado de la lujuria, supone un peligro terrible puesto que puede privar al hombre de la vida eterna. Arbiol tiene dos capítulos para reprender los desatinos que se siguen de un vestir escandaloso, los llama incentivos de la lujuria. "La familia regulada", otra obra de Antonio Arbiol, fue un tratado muy popular que fue objeto de 17 ediciones desde su aparición en 1715 e incluso fue llevado al teatro en las colonias españolas de

América. Esto adoctrinaba en sus obligaciones a los cónyuges, padres e hijos, pero también a los parientes, sirvientes de ambos sexos e incluso esclavos y esclavas. Estas, y otras obras similares, parecen haber inspirado a autores como el arzobispo San Alberto o el deán de la iglesia catedral de La Paz, Antonio González Pabón, para escribir sus discursos; la vida que los moralistas habían legitimado desde sus púlpitos, confesionario o libros de devociones, que cultivaban una cultura de la pasividad y de la sumisión.

2.4. Rondar y limpiar las calles

Si bien la Real Pragmática acentuó las "*leyes del honor*" y, a través de este acto de dominación simbólica, trató de aumentar el poder paterno y el control social del Estado dentro de la familia, existían "viejos" métodos de control social sobre el comportamiento sexual de las personas que a lo largo de la época colonial ejercieron las autoridades municipales en las calles de las ciudades coloniales. Por medio de las disposiciones tanto virreinales como locales, se aumentó la vigilancia y el control a los que alteraban el orden social.

Las autoridades locales se escandalizaban de la "*libertad de la vida*" en las ciudades. Siendo los alcaldes responsables de vigilar el comportamiento sexual, lo hacían durante las rondas de noche, a través de la práctica llamada "*rondar a los amancebados*", "*atendiendo a los muchos insultos que valiéndose del velo de la noche se cometen continuamente*". Para cumplir el oficio, los alcaldes tenían que salir a "*rondar y limpiar las calles*" todas las noches.

Sin embargo, había personas que vivían años "*en público amancebamiento sin temor de Dios y de la Real justicia*". Los amantes Catalina Vera y Don Joseph Galleguillos, convivían en "*las casas contiguas que tienen puerta por dentro por donde se comunican y se disimulan cuando va la Ronda*". La investigación demostró que como ya hacía tiempo que toda la villa estaba enterada, por esa puerta oculta Catalina "*sirve a dicho Don Joseph a tener efectos de la tierra*" y en general estaba en la casa de éste todo el día "*mandando y disponiendo como en su propia casa*". Más aún, ellos tienen una hija natural, viviendo como "marido y mujer".

El interrogatorio estableció que la pareja pudo sobrevivir amancebadas años, debido al hecho de que el compadre de la pareja era ni más ni menos que el ex Alcalde Don Melchor Rodríguez en persona, "*porque no rondaba a dicho Don*

Joseph Gallegillos pues era público estaba con dicha Catalina a lo que no le respondió y solo se rió y un hijo del dicho alcalde le dijo al declarante como quieres que ronde mi padre a estos si son sus compadres".

Catalina fue descubierta durante otra ronda, cuando el corregidor la pescó en el tambo de Soto, durmiendo con Nicolás Holgado y fue recluida por éste en casa particular (por falta en la Villa de Oruro de un recogimiento para las mujeres o un monasterio)[32]. En este caso, la prisión constituía una medida de prevención, que podía ser agravada con la del destierro, para borrar el mal ejemplo de la comunidad.

Un incesante luchador contra la corrupción del cuerpo y alma, fue a mediados del siglo XVIII, en Potosí, el corregidor Don Ventura Santelises y Venero; "*quien con gran Celo y temor a Dios ha quitado dichos fandangos por ser tan perniciosos porque a ellos sólo concurren los mugeres dadas a la prostitución de que resultan grabes ofensas a su Divina Majestad*". Una de sus preocupaciones fue la de descubrir los pecados, sobre todo cuando los estaban cometiendo los personajes importantes de la ciudad. Tal era el caso de la famosa Petronila Cáceres alias Leuca, que organizó "*el fandango*" que duró dos días con personajes bastante conocidos en la Villa de Potosí: "*concurrieron con grabe escándalo el Conde de Casa Real de la Moneda, el tesorero Don Antonio Assin, el Factor Don Manuel Mozo, Don Juan Joseph Navarro, y don Bartolomé Gil de la Madrid*". En este caso el agravante era, no sólo el hecho de que estos hombres tenían relaciones con este tipo de mujeres, sino que, como sospechaba Don Ventura, el hecho de tomar helados y refrescos donde esta mujer todas las tardes era "*más que oponerse a dicho señor que otro motivo*"; pues el Conde de la Casa de Moneda en "*tantos años nunca ha concurrido en Casas de esta suerte de mugeres y solo agora por contraponerse a las ordenes de los dicho señor así a fandangos como por ser esta muger desterrada por su señoria por sus escándalos, pues no se habla otra cosa en la villa de publico y notorio que sean juntado estos hombre*".

Don Ventura emprendió una vigorosa investigación respecto a la "*escandaloza antigua vida* " que había tenido doña Petronila, vino de Cochabamba a Potosí y estaba "*amancebada*" primero con un portugués y después con otro... y otros más "*ni excepción de un Religioso Conderado*". El anterior corregidor de Potosí publicó la orden para su destierro junto con su amiga Doña Gregoria Bonifaz (que

32 Juicio seguido contra Catalina Vera por amancebamiento con José Galleguillos. ANB, EC, 1756, 42.

por el hecho de estar embarazada se quedó en Potosí). También intentó expulsar de Potosí a Don Manuel de Toballa, vecino de Salta, por hacer vida maridable y separarse "*de la ilícita comunicación*" que tenía en Potosí con estas dos mujeres "*con mucho escándalo en la República*".

A pesar de que Petronila fue desterrada, apareció otra vez en la villa de Potosí "*por la comunicación ilícita que mantuvo con otros sugetos que no tiene presentes y por el escándalo que dicha Leuca daba en el Ilícito comercio en que se exercitaba y ha exercitado públicamente*"[33].

Los alcaldes ordinarios, durante las rondas, no sólo se limitaban a perseguir a las personas por las calles de las ciudades coloniales, sino también entraban a sus casas para "*hacer tragarse el anzuelo*". En una queja presentada por Don Alonso de la Puente contra al alcalde de Salta, lo denuncia por haber entrado una y otra ocasión (según lo practicaban otros) a casa de una mujer casada "*con el fin honesto de la licitas liberaciones en que nos entretenemos*"; El resultado final de tales visitas era el destierro de Don Alonso con una multa de 500 pesos[34].

Don Juan Bernardo Inga, al igual que un alcalde anterior, Don Manuel Pedro de Montaños, conocían "lo arduo de la materia". Sabían que Pedro de Arrambide mantenía una relación con una mujer casada. Durante una ronda, el alcalde "casualmente" encontró al General Don Pedro Ignacio de Arrambide "*arrimando a la puerta de Don Joaquín Manrique con una mujer casada*". Inmediatamente mandó retirarse a los criados que iban con él para que no fuese conocida ni el general, ni la mujer, "*haciendo igualmente que esta sigilosamente se retirase y recogiese en su casa, y dándole a dicho Pedro una suave verbal corrección*".

Pero, como Don Pedro de Arrambide se comportó bien alterado con el alcalde, este último mandó una orden de mudanza de la casa donde vivía Don Pedro "*no transitarse cuatro cuadras en contorno de la expresada mujer y se estuviese de aquella ilícita correspondencia*". Por ser ambos, hombre y mujer, personas conocidas, el alcalde decidió tenerlo en "*correspondiente secreto proceso*", sin

33 Autos seguidos por Doña Petronila Cáceres por el destierro que se le impuso de la villa de Potosí por suponerla mantener relación ilícita con varias personas de la Villa. ANB, EC, 1758, 20.

34 Queja entablada por Don Alonso de la Puente y Villegas, natural de España contra el alcalde ordinario de Salta por haber sido desterrado de este lugar, alejado de mantener relación ilícita con una mujer. ANB, EC, 1760, 26..

embargo, debido a la "*tenaz reincidencia, y la transgresión a lo mandado*", "*daños y escándalos*", lo mandó desterrado de la Villa por espacio de dos años[35]. Domingo Díaz resultó preso en la cárcel pública por el espacio de quince días cuando lo sorprendieron en ronda con una mujer, la cual también fue depositada en el monasterio de Nazarenas de la ciudad de La Paz. Y como según él, estaba por casarse con esta mujer, buscaba un fiador para salir de la prisión y casarse[36].

Los alcaldes recibían quejas de infidelidad para penetrar de forma violenta en los hogares. Cuando un primero de mayo del año 1798, Don Miguel Ignacio de Zavala, alcalde ordinario de segundo voto de la ciudad de La Paz, recibió la denuncia de que cierta mujer llamada María Josepha de tal, mantenía concubinato con un hombre casado, y que actualmente estaban juntos en una vivienda, el no dudó mucho. "*A fin de evitar la ofensa de Dios nuestro Señor y demás inconveniencias*", se dirigió a la casa y encontró a los amantes. En su interrogatorio, sin embargo, quiso saber si el hombre tuvo "*alguna distinción, o disgusto con su mujer propia*"; y "*con el objeto de precaber el escandalo*", encerró a la amante en la cárcel[37]. En otros casos, las mujeres solteras eran castigadas públicamente con azotes, "*por no haver concedido a su torpe apetito de la ofensa de Dios*"[38].

Haciendo el alférez Juan Ortiz semejante cacería, es decir, que fue a rondar a una mujer, la encontró "*que estuviese mal acostada siendo cosa lastimosa*". Por este "mal contagioso" el alférez exigió la pena de cárcel para esta mujer por ser "*pública ramera y explotadora de los hombres*" y propuso azotarla por las calles de "*esta ciudad para escarmiento de otras que se hallan exerciendo semejante vicio*"[39].

---

35 Don Juan Bernando Inga, alcalde ordinario de Potosí, que en la calle de Don Joseph de Lezica encontró a don Pedro de Arrambide arrimando a la puerta de Don Joachin Manrique con una mujer casada aprovechando las sombras de la noche. ANB, EC, 1763, 101; El alcalde ordinario contra Don Pedro Ignacio Arrambide por las relaciones ilícitas que mantenía con una mujer casada. ALP, EC, 1763, 104.

36 Domingo Díaz, preso en la cárcel pública por haberle pescado la ronda con una mujer, su prometida. ALP, EC, 1767, C.88, E.10

37 Oficio en que Don Manuel de Cáceres denuncia ante Don Miguel Ignacio Zavala, alcalde ordinario que la mujer María de tal vive en adulterio con un hombre casado. ALP, EC, 1798, C.127, E.2.

38 ALP, EC, 1779, C.99, E.47 s/f.

39 Juan Ortíz, alférez de infantería en la causa que sigue contra María Josepha, mujer ramera. ALP, EC, 1772, C.92, E.11.

El alférez real Don Tadeo Ortiz de Foronda, Alcalde Ordinario de La Paz, recibió varias denuncias sobre el "*público escandaloso concubinato que mantiene Tadeo Ribera con Josepha San Martín*", "*expresándose que no solo de noche, sino también por parte de día se mantenía en la tienda pública de dicha Josepha con poco temor de Dios y de la Real Justicia*", a pesar de que el amante fue casado y abandonó a su legitima mujer Doña Manuela Salazar. Para "*prender*" a la pareja, el alcalde pasó la noche en la casa de ella a, "*fin de interferir en la realidad de delito*". Durante el acto, el alcalde sorprendió a Tadeo "*echado en la cama de su concubina ahí descalzo*". Esto sirvió de motivo de una "*providencia verbal*" y con evidente prueba del delito, la pasaron a la cárcel de las Recogidas. Ahí mismo fue depositada la madre de Josepha por el mal ejemplo que daba en la educación a la hija[40].

Don Juan de Echavarría, alcalde ordinario de la ciudad de La Paz durante sus rondas por ésta, denunció que encontró a un hombre llamado Antonio Lima Dueño en la casa de su concubina Manuela Saavedra "*con quien mantiene amistad ilícita como es público y notorio*". Y a pesar de que varias veces fue encontrado por el alcalde con esta mujer y fue conducido a la cárcel, "*no habido forma de separase de aquella mala amistad*"[41].

Un rasgo importante de la sociedad colonial fue la existencia de normas que acentuaban el control sobre el comportamiento femenino, en contraste con el relativamente laxo control sobre el masculino: en el caso, por ejemplo, cuando una mujer era denunciada por estar involucrada con un hombre casado, era sometida a una severa investigación.

Las penas impuestas por las autoridades civiles en el caso de pruebas irrefutables del comportamiento ilícito fueron esencialmente corporales e incluían la privación de la libertad (reclusión y destierro), azotes y trabajos forzados. Una de las formas del castigo femenino fue el "depósito" en los conventos, en las Casas de Recogidas, o en casas de familias que las acogían como mujeres "*perniciosas e insolentes*", todo lo que además servía para intimidar a las demás y para que se inhibieran en sus desacatos.

---

40 ALP, EC, C.100, E.2, s/t.

41 Autos seguidos contra Antonio Severo, oficial herrero por amancebamiento. ALP, EC, 1774, E.33.

2.5. La obligación de vivir juntos

En la segunda mitad del siglo XVIII, las autoridades mostraron preocupación por el desarreglo de las conductas, por el curso creciente de la ilegitimidad y por el aumento de la cantidad de personas que vivían separadas. Al igual que en los primeros años de la conquista, la corona española, por medio de las autoridades locales, obligaba a las personas que estaban casadas a vivir juntos. Las autoridades coloniales, sobre todo los alcaldes, fueron "*los fieles ejecutores de estas amistades*", al estar encomendados a ejercer el control en las villas y ciudades de las Reales Audiencias "*que su Magestad me confiere para celar y vigilar los escándalos, y pecados que se cometen en esta ciudad*" y el cumplimiento "*de las Leyes Divinas y Su Magestad con legitima potestad*" y velar por la vida y "*perfecta union de los casados vaxo de pecado mortal y de responsabilidad en el Tribunal Supremo Altísimo*". En cumplimiento de la Real Cédula de 1776, la Audiencia dio Provisiones Generales a los Gobernadores y Corregidores para que "*todos los casados que bibiesen distantes de sus Mugeres sean compelidos a salir de estos lugares a hacer la vida maridable con ellas*".

En 1776, todas las jurisdicciones de la Audiencia de Charcas recibieron la Real Provisión luego de "*repetidas superiores ordenes de S.A*" en solicitud de que "*los sujetos que tienen sus mujeres en distintas provincias o Reynos tuviesen su vecindad en esta provincia pasan inmediatamente a hacer vida maridable*".

En la villa de Potosí, el 19 de julio de 1776, se publicó el bando en que "*se les compela a los casados que residen en esta villa sin la debida unión con sus cónyuges a salir de ella en término de tercer día a hacer vida maridable*". Elaboraron listas de los casados y empezaron a abrir expedientes judiciales contra los que no acataban las decisiones superiores.

En diciembre de 1777 se mandó también publicar, en Chuquisaca, un mandato para que los casados hicieran vida con sus mujeres, "*verificando los que se hallasen en esta ciudad dentro del término de seis días, y dentro de quince, los que estuviesen dentro de la Jurisdicción de ella, en cumplimiento de lo prevenido por la Real Audiencia del Distrito...*", el cual estaba firmado por los señores Don Antonio de la Quintana y don Juan Díaz de la Fuente, alcaldes ordinarios de primero y segundo votos[42].

42 Mandato para que los casados hagan vida con sus mugeres. ANB, EC, 1777, 265

En la villa de Oropeza, de este asunto se preocupó Don Pedro Rodrigo, Corregidor y Justicia Mayor, señalando que "*los casados que viven separados y ausentes de sus mugeres pacen a hacer la vida maridable al lugar donde estas residen y que de las diligencias que se practican sobre el particular se de cuanta en cada año como así lo executado a su Majestad*". El Alguacil Mayor interino, Don Ignacio Espinoza, fue nombrado para que "*dé noticia y razón puntual*" de los "*sujetos forasteros casados ay existente en esta república*"[43]. Ese mismo año, el corregidor de la provincia de Omasuyos, Ramón de Moya y Villarocl avisó sobre ausencia de tales "sujetos" en su jurisdicción.

En esta lucha por conservar la familia, las autoridades civiles empezaron a competir con las eclesiásticas. Fue la consecuencia de un conflicto entre Estado e Iglesia originado por la insistencia del poder político de recortar las atribuciones eclesiásticas y secularizar la vida privada y la vigilancia estatal de la vida familiar[44]. En 1785, por ejemplo, surgió una disputa entre el alcalde de Chuquisaca de 2do voto, Juan Antonio Fernández con el provisor y vicario general del arzobispado. Se exigía del intendente Ignacio Flores que "*pasen a su Ministerio las órdenes y Bando en cuya virtud se supone haberse procedido en esta ciudad a la reunión de los casados: certificando a mayor abundamiento el eclesiástico por cuya mano han pasado los expedientes de la materia de que modo se han conducido los Alcaldes Ordinarios en los varios recursos, que han hecho las partes para evitar las providencias tomadas en los casos particulares*".

A finales de abril de 1785, Martín Joseph de Terrazas, escribano público de su Majestad y del Cabildo de Chuquisaca, ordenaba cumplir el mandato proveído por el Presidente Intendente a los alcaldes ordinarios de esta ciudad "*previniéndoles y encargándoles estrechamente el cumplimiento y ejecución en el dicho asumpto en cuia conformidad se procedió por ellos a la investigación de los que en la ciudad recidían separados de sus consortes y tomaron las correspondientes providencias con arreglo a la Lista y Razón...señalándoles un termino limitado y corto para su*

43 Diligencias practicadas por el corregidor de la provincia de Cochabamba a efecto que los casados residentes en ella y, separados de sus mujeres, pasen a hacer vida maridable donde estas residen. ANB, EC, 1777, 104.

44 Este tema es central en la investigación de **Patricia Seed** "*Amar, honrar y obedecer en México colonial*", FCE, México, 1991 y otras investigaciones, como la de **Ricardo Cicerchia** "*Control social y orden doméstico. Mujeres y familias populares, Buenos Aires, 1776 -1850*", H y C, XXI-XXII, pp. 245 261.

unión y pasado esta proceder a su captura y otros apercluimientos hasta lograr el cumplimiento de lo prouído por su señoria.."[45].

En esta batida de los casados, cayó Pedro Rico, vecino de la Villa de Potosí y natural de la ciudad de Quito. Las excusas presentadas para no salir de la villa eran múltiples y bastante argumentadas: se encontraban entre ellas su estimada edad de setenta años (que no le permitía el viaje largo), y su quebrantada salud (tenía dolores de huesos y achaques), hasta deudas que no le permitían salir de la villa en espacio de tres días.

La causa principal, sin embargo, era la de ocupar el puesto de operario de la casa de la Moneda y ser una persona imprescindible por "*la necesidad que tiene aquella Real Casa de Moneda de mi aplicación y personal trabajo y ausencia por no haver en toda aquella Casa Persona inteligente en mi oficio de modo que tenia de quien atraso mi audiencia en Labor de aquella Casa de que se halla bien instruido para Vuestro ministerio*". Para todo ello, pidió a la Real Justicia mandar librar Real Provisión para que el Gobernador de aquella Villa no lo perturbe ni moleste con este motivo[46]. Cuando el superintendente de la Casa de la Moneda insistió que Don Pedro tendría que salir manifestó, "*con este hecho, rebeldía, vulneración, y resistencia a los ordenes Superiores de S.A*" y presentó su mayor carta; una queja sobre el adulterio e infidelidad de su mujer, "*cuyo escándalo hecho no me fue posible remediar por los caminos y medios mas cristianos y suaves que interpuse por evitar algún exeso que pudiera haberme ocacionado teniendo a la vista tan desmentido agrabio*"

Por otro lado, el juzgado recibió una denuncia anónima en la que se decía, que Don Pedro mantenía "*amancebamiento publico con una mujer en la misma tienda de su habitación*". La acusación fue rechazada por el acusado asegurando que la mujer servía "*para el reparo de una tienda, y venta de los cortos efectos que en ella existen, la mantengo asalariada como en caso necesario lo podré calificar*". Finalmente, sus superiores de la Casa de la Moneda mandaron pedir al alcalde el permiso para la residencia temporal de Pedro Rico mientras se buscaba otro perito en su campo.

---

45 ANB, EC, 1785, 114

46 Recurso de Don José Rico sobre motivos y causas que tiene para poder pasar a vivir con su mujer. ANB, EC, 1776, 94.

Don Ramón Daza, marido de doña María Santillán, se quejó sobre la violencia con que el alcalde de segundo voto de Potosí le mandó retirarse a Chuquisaca para hacer "*vida maridable con su muger*" en el término de ocho días. Él exigió a las autoridades "*rebocarla, suplirla, o enmendrarla*", para que su mujer salga de esta Ciudad "*en compañía de mi parte a vivir en aquella Villa, a donde le conbenga, y que de lo contrario no está mi parte obligado a subministrarla alimentos algunos en esta Ciudad, ni a residir en ella, y poder libremente pasar a aquella Villa a seguir el trabajo a que se halla destinado para subsistir y mantenerlo*". El rechazo a vivir con su mujer, estaba basado principalmente en el hecho de no haber oficio, ni trabajo al que él se pudiera dedicar en Chuquisaca. Por otro lado, la mujer se presentó con la petición que no quería vivir junto con el marido por la causa de adulterio que él comete con otra mujer "*su concubina María Josepha de tal que comúnmente la llaman en aquella Villa la chilena*" y "*seré el miserable objeto de sus iras y el blanco de sus desprecios, y lo que mas no tendré la vida segura por el inreconsiliable odio, que me profesa*".

Asimismo, la esposa de Lorenzo Díaz Caballero, cobrador de los caudales de la caja general de censos en Potosí, se excusaba de que "*es absolutamente imposible por ahora el verificarlo por hallarme notablemente enferma*"..., "*estoy a gustos de que en el interior se mantenga mi Esposo en Potosí como allí se halla acomodado, y de disposiciones de poderme socorrer para lo que se ha de servir U.M. exhonerarme por ahora de emprender este viaje*"[47].

Las excusas presentadas por la mayor parte de la gente obligada a cumplir con el deber de la "*vida maridable*", mostraban que existían personas que durante muchos años no vivían con sus parejas, debido en su mayoría al "*disgusto*", simplemente se separaban y vivían alejados, disimulando este hecho con la idea de trabajo, salud, etc. Muchas de ellas, sobre todo los hombres, formaban nuevas familias clandestinas o vivían amancebados.

Don Joseph Perachena, vecino de la ciudad de Lima estuvo separado de su esposa por el espacio de 16 años, mientras trabajaba en las minas de oro[48]; Doña Lorenza

47 Expediente de Don Lorenzo Antonio Díaz Caballero sobre que se suspenda la orden de que vaya a hacer vida con su mujer. ANB, EC, 1777,114.

48 ALP, EC, 1779, C.99, E.12.

Navia pasó separada de su marido por 20 años[49]; y Diego Sosa, alejado de su esposa durante el espacio de 18 años en los Yungas "*con mi trabajo*". Este último, fue recluído en la cárcel pública por haberse resistido a la orden real[50].

La resistencia "*a la vida maridable*" que mostró Don Simón de Aldunate y Rada, vecino de la villa de Potosí con su legítima consorte, doña Maira Martina Mengoa, residente en Oruro, fue por el abandono por parte de ella; aunque, "*de Ordinario son los hombres, los que abandonan a sus mugeres, en mi sucedió lo contrario*"[51].

Los maridos prófugos no se salvaron ni en las provincias. En el pueblo de Chulumani, Don Luis Solano (que tenía su esposa en Tucumán) fue advertido por el corregidor coronel Don Juan Carrillo y Albornoz, de que debía salir del pueblo a hacer vida maridable con su mujer en el término de tres días[52].

En Cochabamba, las autoridades detectaron que el relojero Antonio Salamanca renunció a su salida a La Paz en 1776 para ir a buscar a su mujer. Al hacerse presente de nuevo en Cochabamba, le fue dado el plazo de quince días "*para que no se hayga ilusorias de Providencias en esta razón libradas*"[53].

En 1785, el ya Gobernador Intendente de Chuquisaca Ignacio Flores, publicó un bando "*para expeler los muchos casados que moraban en ella separados de sus vecindarios y mugeres*", "*con el único objeto del mejor seruicio de Dios Nuestro Señor y alivio espiritual y temporal de los fieles*". A consecuencia de este bando, el Señor Provisor y Vicario General del arzobispado de Charcas, presentó a la Intendencia un oficio contra doña Gertrudis Pimentel, que vivía separada de su marido Francisco, so pena de ser recluida en uno de los Monasterios de la ciudad. Doña Gertrudis fue acusada de ser "*empleada en adultera sacrílega vida escandalosa con un eclesiástico*"[54].

---

49 Lorenza Navia obligada a hacer vida maridable con su marido. ALP, EC, 1777, C.98, E.30

50 ALP, EC, E.99, 1779, E.32.

51 Recurso de Don Simón Aldunante y Rada, vecino de la villa de Potosí, sobre que el alcalde de Villa lo quiere presionar a que vaya a vivir con su mujer. ANB, EC, 1776, 90.

52 Demanda del coronel Don Juan Carrillo y Albornoz contra Don Luis Solano que siendo casado vive separado con su mujer. ANB, EC, 1777, 243.

53 ANB,EC, 1777, 104.

54 Expediente de Doña Gertrudis Pimentel contra su marido Don Francisco Velásquez sobre decir no puede reunirse con él, por estar siguiendo divorcio. ANB,EC,1785,114.

El 28 de marzo 1787, fue expedida otra Real Orden para la reunión de los casados ausentes o separados. Esto volvió a provocar que en todos los lugares de Charcas empezaran a publicarse bandos a fin de "cazar a los casados". Al parecer, las autoridades querían demostrar que no bastaba con las amenazas "publicadas", sino que también se tomarían otras medidas concretas.

Y, obviamente, no faltaron las víctimas de ese esfuerzo arduo de las autoridades. Este fue el caso de Don Baltasar Miranda, vecino de Potosí, y maestro del gremio de zapateros, quien por rehusar a vivir con su esposa Doña Manuela Terán por razón de estar con ella en divorcio, fue privado de su libertad y conducido a la cárcel pública[55].

Estas disposiciones, impulsadas a través de un estricto control social, proporcionaban "la protección y seguridad social" para ciertas capas sociales. Para las mujeres blancas empobrecidas, que no tenían el derecho de ocuparse del trabajo manual o cargaban con los hijos, el apoyo material que les proporcionaban sus padres o maridos fue el medio de sobre vivencia en la sociedad colonial. Muy interesante puede parecer al respecto, la carta dirigida por el Gobernador Intendente de Córdoba, Marqués de Sobremonte, al Gobernador e Intendente de La Plata, Don Vicente de Gálvez y Valenzuela, solicitando la deportación de Gabino Quevedo casado en Córdoba con Doña Teresa Rodríguez[56]. Eugenio Sotomayor, vecino de Chuquisaca, se quejó de que pese a la superior orden de la unión de los casados con su esposa Doña María Morales "*agotó todo su celo y eficacia el alcalde Don Juan Antonio Fernández en sujetarla a que volviese a mi amistad, a cuio efecto reitiradas veses la trajo a mi casa y Yo la admití*", "*empeñaba dicho alcalde toda la autoridad de su empleo en subuigarla a una verdadera reunion pero quanta deligencia practicó fue frustrantes...hasta que reconociendo ser inútil toda*

55 Expediente seguido por Baltazar Miranda para que los alcaldes ordinarios de la ciudad de La Plata, no le estrechen a que haga vida con su mujer, Micaela Terán por tener causa pendiente del divorcio. ANB.EC, 1788, 16.

56 "*Esta señora vive tan solo con las esperanzas que el da de su regreso, de modo que los alibios que sus padres le proporcionan son los unicos que goza,y no siendo la indigencia en que puede estar este individuo suficiente ni legitima causa por tanta retardación (tal vez con desprecio de los requerimientos se le hayan hecho), lo hago presente para que se sirva tomar las Resoluciones convenientes al cumplimiento de las Reales Disposiciones*". Ver en: Espera de Don Gavino Quevedo para que salga de la ciudad a hacer vida con su mujer. ANB, EC, 1787, 90.

diligenicia cesó el alcalde en sus fatigas, y la hiso recoger en el Monasterio de Santa Clara"[57].

Doña Lorenza Navia, vecina de la villa de Cochabamba, residente y comerciante en La Paz, mujer legítima de don Pablo Jacinto Saavedra, recibió la noticia que debía salir y "*hazer vida maridable*", con su marido, pero respondió que simplemente ignoraba su residencia, "*por consiguiente su paradero, pues no sé si está vivo o muerto*". Resultaba, que los esposos no vivían juntos veinte y tantos años, desde que terminó el juicio de divorcio. Doña Lorenza contó que estaba reclusa en el monasterio en Cochabamba a fin de "*liberarme de iras y malos tratamientos*". Ella pedía una licencia de cuatro meses "*para redondearme...por el jiro de mi negocio*", pues las personas "*se han servido de hazerme confianza en vista de mi honrado proceder y buena conducta*". El corregidor de La Paz, Don Lorenzo Rivaventura, le permitió vivir en la ciudad, mientras no ocasionara ningún escándalo "*viva con sugestión y arreglo, temor a Dios y a las justicias, pues si entiendose algun defecto, será inmediatamente alsada de esta ciudad*" [58].

Petrona Montañez, mujer legítima de Pedro Molina, estuvo ausente por más de diez años de la ciudad de La Paz, y según la disposición legal de 1776, fue notificada que "*haga vida maridable*". Ella explicó que no vivía junto a su marido por la "*áspera vida*" que llevaba con él, incluyendo los insultos y maltratos "*entregándose a la vida bagabunda sin exercitarse*". En una de sus andanzas, el marido desapareció quedándose ella con la pulpería "*para mi precisa manutención*"[59].

El capitán Don Lorenzo Roncales, vecino de la villa de Oruro, residente en la ciudad de La Paz, fue confinado en la cárcel pública por desobedecer a las órdenes de vivir "*a la union y compañía de mi legitima mujer que se halla actualmente en la villa de Cochabamba*". Él aseguraba que su presencia en La Paz no "*ha sido por fomentar la mala nota de separación maridable*", sino una necesaria ausencia "*sin que en su transcurso haiamos suspendido la legítima comunicacion y correspondencia con mi muger*". Finalmente, por la fianza presentada por Andrés

57 AA, Monseñor Taborda, 1787, n.3970.

58 Autos seguidos para que Doña Lorenza Navia salga de esta ciudad a hacer vida maridable con su marido Don Pablo Jacinto Saavedra. ALP, EC, 1777,C.98, E.5.

59 Autos de casados seguidos por Pedro de Molina con Petrona Montañez. ALP, EC, 1779, C.99, E.29

Ramos, que en término de 24 días, Roncales se fue a Oruro a vivir con su mujer y liberado de la cárcel[60].

Las mujeres corrían también el peligro de estar en la cárcel por no acatar la orden real. Melchora Zárate, mujer legítima de Clemente Prado, oficial sastre, estaba presa en la cárcel de la ciudad de La Paz. Presentó una excusa porque estaba trabajando en los Yungas, "*por haberme dejado dicho mi marido un año y meses dejándome con seis hijos legítimos a quienes mantener como lo estado practicando a fuerza de mi sudor y trabajo en medio de mi pobreza y total insolvencia*". Más aún, ella declaró que "*mi marido siempre es habituado de dejarme cada y quando que se le da la gana y tardarse años y meses rodando tierras sin acordarse de los precisos alimentos de sus hijos legitimos y el mío*", porque está en ilícita correspondencia "*con una negra de Coroico*"[61].

---

60 Autos de los casados Don Lorenzo Roncales con Doña María Callao. ALP, EC, 1779, C.99, E.7.

61 Autos en que los casados se juntan con sus mujeres. ALP, EC, 1777, C.98, E.25.

CAPITULO III

SIN TEMOR A DIOS, NI A LA REAL JUSTICIA

3.1. La transgresión de las normas

En Charcas, como en el resto de la América colonial, existían dos patrones culturales correspondientes a formas de vida diferentes. Por un lado, se hallaban hombres y mujeres, que en sus costumbres se acercaban más a lo que se ha denominado la familia cristiana occidental; y por el otro, se hallaban los que cotidianamente practicaban otra sexualidad a quienes la historiografía moderna ha bautizado con la palabra de "*transgresores de normas*".

Por esto la historia de la sexualidad colonial ha estado marcada, en un primer momento, por dos vertientes que a primera vista parecen correr paralelas. Por un lado, el discurso teológico sobre la familia, la sexualidad y el matrimonio y, por el otro, los diversos casos de todos aquellos hombres y mujeres que no cumplían con las reglas y normas del matrimonio cristiano. Numerosos estudios sobre las realidades coloniales latinoamericanas muestran que los dictámenes de la Iglesia sobre la sexualidad y el matrimonio no fueron practicados por el grueso de los habitantes coloniales.

El problema de la aceptación de la sexualidad y el modelo teológico propuestos por el cristianismo, presumía diferencias de recepción por parte de los distintos grupos sociales. Este modelo fue impuesto a una población que no tenía por qué estar dotada de la noción de pecado o de monogamia. De esta manera los llamados

"*transgresores de la norma*" no eran más que gente indispuesta para aceptar los presupuestos religiosos (Dávalos 1994: 153). Por otra parte, la rigidez de la normativa impuesta al desenvolvimiento de la vida afectiva y familiar en la sociedad tradicional, aseguró la emergencia de la transgresión[1].

El estudio de la realidad charqueña en su aspecto más íntimo, el de la familia, impone una variedad de comportamientos y de móviles que cuestionaban el proyecto de dominación ejercido por la Corona española. Ante el universo conceptual y social de las ciudades coloniales, eran las transgresiones lo que pareció a muchos la única salida ante una normatividad rígida, sin alternativa y no adaptada a la realidad.

El modelo matrimonial podía ser transgredido de diferentes formas: hombres que no cumplían la palabra de matrimonio (esponsales); hombres relacionados con dos o más mujeres a la vez; parejas que convivían juntas sin importarles el sacramento matrimonial; hombres que tenían más de una mujer; parejas que tenían lazos consanguíneos; matrimonios prohibidos o bien, sacerdotes que aprovechaban su condición para solicitar favores sexuales. Todos eran practicantes de una moral condenada por las reglas religiosas. Por lo general, las relaciones diferentes eran "*públicas y notorias*", algunas eran esporádicas, otras duraban años y años. En los documentos, los habitantes de Charcas a fines del siglo XVIII las calificaban como relaciones "*con mucha desenvoltura*", como un "*escándalo*", el "*fandango*", "*vive con tanta desvergüenza*", "*como si fueran marido y mujer*", "*mala amistad*".

Las ciudades eran lugares en donde la población, a diferencia de los poblados pequeños o las zonas rurales, podían convivir sin conocerse. Además, el continuo movimiento de gente que salía y entraba para resolver diversos asuntos, los movimientos migratorios y la mezcla racial que se daba, permiten suponer que ellas fueron lugares propicios para la promiscuidad y los nacimientos ilegítimos. Sin embargo, el espacio urbano no es el único elemento que explica los comportamientos matrimoniales y sexuales.

Con todo, el comportamiento sexual, durante la Colonia, no fue igual para toda la gente. No es lo mismo hablar de un español acomodado que habitaba en la ciudad, que de un campesino; tampoco es lo mismo referirse a los matrimonios de la ciudad

1 Para algunos historiadores en muchos casos la "desobediencia" sexual fue resultado del desconocimiento de la normativa más que de una actitud plenamente consciente de oposición a sus contenidos. Ver en: **Salinas Meza, René, Nicolás Corvalan Pino**, "*Transgresores sumisos, pecadores...*" p.11.

en la segunda mitad del siglo XVI que a los de las primeras décadas del siglo XIX (Dávalos 1996: 156).

Cabe aclarar que las relaciones extramatrimoniales atravesaban todos los estratos sociales. Muchas veces después de contraer matrimonios "arreglados", los miembros masculinos y femeninos de la cúspide social iniciaban una vida extramatrimonial, envueltos, a veces, en más de un escándalo. Pero estos "*influjos perniciosos*", con algunas excepciones, no aparecen en los documentos de los juicios por causa del silencio o disimulo. Bien distinto era todo cuando existían intromisiones de otros estratos sociales (Marchena 1996: 36).

Los juicios civiles y eclesiásticos en Charcas nos muestran un alto grado de transgresiones a las normas, sobre todo de relaciones ilícitas, y conductas que infligían las normas morales sexuales de la iglesia[2]. Estos delitos involucraban a muy diversos transgresores, según el sexo y el *status* social. Pero en la mayoría de los casos, eran los hombres quienes establecían las relaciones extramatrimoniales; las mujeres con las cuales se encontraban eran las mestizas o mulatas, dueñas de tiendas y pulperías, lavanderas o sirvientas, costureras y bolicheras, es decir, mujeres que tenían una cierta independencia económica que les permitía en los casos de abandono mantener a los hijos naturales. Las pulperías y las tabernas eran lugares considerados por el público como "*el teatro del maior escándalo... es donde se juntan continuamente hombres perdidos a desahogar sus bicios juntamente con todas ellas dandose a la embriaguez, porque una joven es imposible moralmente mantenga la castidad y honestidad en medio de un lupanar abreviado*"[3]. De estas mujeres "*criadas, en tertulias de hombres perdidos continuando borracheras, tratando con disolución y libertad con ellos*", existía la opinión, de que eran incapaces de "*mantener la reputación y buen nombre de honesta en el concepto de los hombres pudientes*".

2 Según la opinión de algunos historiadores, la bigamia, el adulterio y amancebamiento fueron los mecanismos populares a que recurrió la gente para rehacer una vida afectiva fracasada; por otro lado, las relaciones extraconyugales eran la posibilidad de "regular" su sexualidad y satisfacción de sus carencias afectivas o incluso la "distracción" del individuo en el ambiente hostil de la vida cotidiana. Ibid, pp.31-32.

3 Juicio seguido por Miguel Torrico contra Joseph Torrico, su padre, refutando el disentimiento paterno a su matrimonio con María Amaya. AHMC, EC, Libro 194, N.1, 1785. Citado en: Michela Pentimalli, Pedro Albornoz, Paula Luján. "Mirar por su honra. Matrimonio y divorcio en Cochabamba, 1750-1825", p.156.

Además, estas mujeres sentían una sexualidad diferente, condenada por el público como "*disolución, deshonestidad y sensualidad*", que las mujeres casadas tenían contenida por las reglas del matrimonio.

Como un testimonio sobre esta "*otra sexualidad*" puede servir una carta, mandada por una mulata paceña llamada "Theodora de tal", amante del marido de Doña Sinforosa Mariaca. En la carta nombra a su rival "*amada hermana*" (por el hecho de tener relaciones sexuales con el mismo hombre), subrayando su supuesta supremacía sexual y racial "*eres una inservible, y aunque yo samba tu señora y onrrada de hombres de bien, no me faltan a escojer y tú chola indígena quiris oponerte a mí*", "*tu marido biene por fuerza anque lo hecho de mi Cabo y le digo mis disprecios no quere apartarse de mí y así procigiré con él hasta mi muerte amante firme y constante*", "*No firmo, porque soy firme*" : termina la carta, pues la mulata estaba muy segura de sí misma[4].

Este tipo de mujeres constituía una parte de las madres solteras. Los registros de La Paz de 1824 al 28, muestran que el 6% de los nacimientos provenía de mujeres solteras. Estas mujeres eran sobre todo de origen mestizo (75.4%), pero hay también de origen español (16.7%), o de raza negra (esclavas y negras libres, 7.9%) (Crespo: 1975: 220).

El gran porcentaje de las mujeres solteras que aparece en los registros parroquiales a principios del siglo, se puede explicar por cambios legales relacionados con el rompimiento de la promesa de casamiento[5]. Los hombres, a principio del siglo XIX, reclamaban sobre la "*seguridad de los contratos que dolorosamente peligran desde ahora en todas las manos incautas de los jóvenes caxeros y factores tocados del calor de las pasiones y corrompidas en el fuego desta edad por unas seductoras*

---

4 Criminales seguidos por doña Sinforosa Mariza, mujer legítima de Francisco Chávez, ambos vecinos de La Paz, contra Teodora de tal, mulata por tener amistad ilícita con su marido. ALP, EC, 1789, C.113, E.16.

5 La palabra de casamiento hacía público el compromiso entre el hombre y la mujer, abría un margen para las relaciones sexuales de la pareja en formación. Aquí las mujeres ponían en juego el honor y, al mismo tiempo, la publicidad de hecho funcionaba como control social (Manarelli 1993: 115). La mujer podía denunciar al hombre de seducción e incumplimiento de palabra de casamiento. En 1796 fueron eliminadas las penas de cárcel por seducción y, a partir de 1803 las promesas de nupcias fueron declaradas inválidas cuando eran hechas sin la sanción del notario y, para los menores, sin el permiso escrito del padre o tutor. Después de 1803, una mujer que confiaba en el juramento verbal de un pretendiente ya no podía esperar ni siquiera una audiencia en la corte. Ver en: **Robert McCAA** "*Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900*", *pp.38-39* En: **Pilar Gozalbo Alzpurú** (coord)."*Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*", Colegio de México, UNAM, 1996.

tan veteranas en el arte de engañar". Protegidos por la libertad del incumplimiento de promesas matrimoniales, un demandado directamente llama prostituta a la mujer seducida que por la naturaleza no tiene ningún derecho ni en las leyes, ni en la "*doctrina no congruencia política, ni en la teoría de los principios saludables del buen orden, ni en el ejercicio práctica de las magistraturas*", autoriza a las prostitutas para demandar "*por accion o por exepción de recomendacion la paga de su delito y servicios domésticos con que procuran captar en favor de su lasciva a los mozos disipados*"[6].

Por supuesto, el mundo complejo de relaciones entre los sexos en las ciudades americanas del siglo XVIII tuvo a la prostitución como otra de las tónicas de la vida urbana; era considerada por las autoridades como protectora de la "*Institución matrimonial*". A fines del siglo, se conoce sobre la existencia de la casa de prostitución de La Paz, ubicada en las cercanías del convento de San Francisco. Era la casa de Eulalia Hermosa, "*la cuzqueña*", quien tenía fama tanto por admitir en su domicilio visitas de clérigos, hombres casados y estudiantes hijos de familia, como de organizar las fiestas y diversiones "*hasta en los días prohibidos de la Santa Cuaresma*" y que muchas veces terminaban en escándalos y puñaladas. En Potosí, aunque las numerosas prostitutas ya no tenían clientes como en los siglos pasados, su profesión seguía floreciendo.

Las mujeres que se dedicaban a la "*mala vida*" tenían sus apodos como, por ejemplo, Matarratones, Turbalcón, Leuca, Purio Puio (nombre quechua). A las mujeres que mantenían relaciones "*ilícitas*" se las llamaba en forma despectiva en los documentos como María de tal, Petrona de tal o por los lugares de su procedencia "*la chilena*", "*la cuzqueña*". En los documentos se encuentran expresiones como "*la prostituida conducta*", "*conocida en toda la población por mujer entregada al trato ilícito de la muchedumbre*", "*comercios ilícitos*", "*mujercillas de uso común*".

Así, Úrsula Gómez, mujer legítima de Nicolás Castillo se quejaba contra una mujer nombrada Clara de tal "*de haber la pillado a la susodicha en adulterio que ha cometido con mi marido*"; "*estube con aquel reselo hasta que ultimamente los alcanze abrazados detras de mostrador*". El hallazgo le costó caro a la mujer, pues empezaron los maltratos del marido y "*tambien con ynjuria ayudaba a la dicha*

6 Doña Eulalia Rosales pide a las autoridades se haga justicia con ella debido a los engaños que ha sufrido por un sujeto quien la engañó. ALP, EC, 1803, C.135, E.27.

adultera a aporrasarme y tratarme de palabras". Este enfrentamiento entre puñetes y palabras terminó con que la amante fue conducida a la cárcel pública[7].

Había varias denuncias contra los caciques mestizos de los pueblos, con relación a Pedro Ramírez de la Parra (cacique interino del pueblo Jesús de Machaca), de ser "*hombres infames y de mal vivir*". Así, don Pedro estaba separado de su mujer, "*y anda con toda la libertad y escándalo en sus libiandades esturpando a pobres doncellas sin temor a Dios, ni de Real Justicia y vive con escándalo publico procreando hijos en su manceba*"[8]. Así mismo, se recibió una denuncia contra el cacique de Viacha don Joseph Mercado que mantiene relación con dos "*mancebas*", sin temor a Dios, ni al Pueblo. Una de ellas tenía cuatro "proles" y la otra "*tiene una prole*" y a ambas les dió "*esponsales*". Por la denuncia del cura ambas mujeres fueron depositadas al Beaterio de Jesús de Machaca[9].

Don Nicolás Reyna, en persona, sin esperar la "casería del alcalde" fue a espiar a su esposa doña Melchora las veces que "*yo estaba en guardia o al cuidado de la dicha puerta, he visto a mi muger entrase unas veces a la media noche o tras a las dos, tres cuatro y cinco de la mañana que si biene acompañada de hombre hasta la esquina del cabildo hasta la puerta de esta Real Caja*", declarando que ignora los destinos de este paseo de día y de noche[10].

El adulterio fue una de las causas principales para el divorcio. Doña Teresa Velarde, mujer legitima de Basilio Duran, vecino del pueblo de Chulumani decidió actuar, pidiendo el *divorcio*, pues su marido "*ha insistido en terminados adulterios con escándalo y notoria infamia*". Ni mucha esperanza y tolerancia de parte de doña Teresa pudieron salvar el matrimonio, "*viendo que pasa de rraia y que es absolutamente imposible el que este hombre se sujete a las Leyes del Matrimonio*"[11].

---

7 Ursula Gómez en el pleito contra una mujer llamada Clara de tal por vivir en adulterio con su marido. ALP, EC, 1764, C.85, E.4.

8 ALP, EC, 1779, C.99, E.47, s/f.

9 Informe del cura de la doctrina de Viacha al gobernador intendente Don Sebastián Segurola sobre los escándalos del cacique de Viacha Don Joaquín Mercado de mantener dos mancebas. ALP, EC, 1790, C.113, E.33.

10 Juicio por adulterio que Don Nicolás Reyna esposo de Doña Melchora Ciuzar demanda a Don Pedro de Mariaca por delito de adulterio con su mujer.

11 Oficio dirigido por Teresa Velarde, mujer de Basilio Durán por adulterio de su esposo y pide divorcio. ALP, EC, 1771, 103, E.45.

En otros casos, los cónyuges, sean marido o mujer, podían exigir para la parte adúltera penas de cárcel. Doña Rosa Murillo, mujer legítima de Don Norberto Mujía logró encarcelar a su esposo "*resultas de vida desareglada con una mujercilla despues de desampararme él mas tiempo de tres años*". El marido prometía olvidar los "*buenos tiempos*" de la "*mala vida*" y consiguió la solicitud de que "*quiere hazer vida maridable*" bajo fianza, "*promete darle buen tratamiento a su esposa sin ponerle las manos, aucentarse de su compañía, de su consentimiento y de cumplir con las obligaciones como el legítimo marido*"[12].

La institución matrimonial, el control de la Iglesia y de las autoridades civiles no eran suficientes para que la vida de las mujeres transcurriera de acuerdo a las normas establecidas. Sebastián Alvarado, oficial panadero de la ciudad de La Paz, marido legítimo de Tomasa Banegue demanda contra su mujer que "*emprendió sus estaciones al Santuario de Señor de Laja y... se fue a sus lascivos comercios*". Quejándose el marido de sus picardías y adulterios, acordando que por estas picardías ella ya estaba presa en la cárcel pública y "*por haberme justificado sus inquetudes y devaneos*" se la envió al Monasterio de la Purisima Concepción por orden del alcalde. Y cuando el desesperado marido pasó al monasterio "cariñosamente" a decir a la mujer, que "*husiera vida a lo que me respondió que no quería y que le dexase vivir en sus gustos que su amante era Español y que yo era un Indio desdichado que estava ella echa a dormir dentro de Savanas y assi hauia mayor estimación de su dicho amante que demás era un mozo*"[13].

Andrea Serna, comprometida en matrimonio, se enredó en ilícita amistad con Benito Alegre, y para mantener su relación se fugó a otra provincia. El marido engañado, Miguel Gerónimo de Bedoya a raíz del "*escandaloso rapto*", salió en busca de ella "*y habiendo caminando por distintos campos con crecidos gastos en busca de los adúlteros*" los prendió con la justicia[14].

Los juicios relacionados con la transgresión de las normas por parte de las mujeres casadas están relacionados con conceptos de un particular honor femenino (Twinam,

---

12 Autos de Rosa Murillo contra su marido. ALP, EC, 1778, C.99, E.21.

13 ALP, EC, 1778, C.99. E.20.

14 Juicio seguido por Miguel Gerónimo de Bedoya, contra Benito Alegre, cobrando 800 pesos en reclamación de los gastos extraordinarios por dicho Alegre con motivo de rapto efectuado de la mujer de Bedoya. ALP, EC, 1758, 98.

Seed, Manarelli, Büschges). Los maridos, sus abogados, las autoridades, no se cansan de mencionar que "*las Leyes en General repulsan con tanta abominación contra las mugeres adulterinas, este pecado que sientan la pena de muerte*". Las mujeres que no cumplían con la ley del honor, lastimaban al honor masculino, "*lo que sube de punto la injuria al varón ofendido por la muger Legitima*". La descendencia prestigiosa del varón, la categoría de los cargos públicos ocupados fue enunciada a través del concepto "*distinguido por su nacimiento, empleo y condición*", que podía ser manchada por la conducta indecente de la mujer ante la sociedad "*y siendo la mía notoria en este lugar, y distinguida mi Persona con los empleos públicos, honrosos, y nobles, puede considerarse el mayor grado en que me hallo ofendido por más que la moderacion christiana me sujeto*"[15].

Las mujeres adúlteras eran calificadas con las expresiones "*repetidas ofenzas*", "*vergonzosas*", "*total deshonor*", "*no puede darse en mujer mayor desenvoltura*", "*total relajación*", "*procedimientos tan relajados públicos y notorios*", "*notable escándalo*", "*vil condición*", "*repugnante*".

En el juicio, Don Gregorio de Aldare y Salamanca, Alguacil Mayor del Cabildo de la villa de Oruro y Alcalde Ordinario de primer voto al recibir la orden para hacer vida maridable con doña Francisca Gallo, la acusó de concubinato con diversos hombres desde que contrajo matrimonio con ella en la ciudad de la Plata en espacio de más de treinta y cinco años. La culpaba de que "*no se corriese al pensar que si se ponía en presencia de su marido, no temiese que este le hachase en rostro, o escupiese la infamia con que se hallaba por ella ofendido*" y por lo tanto merecía un "*riguroso castigo y abandono*", sin cumplir la obligación de alimento por "*la propia deshonra del hombre*".

En respuesta, Doña Francisca no niega los hechos que "*vivía tal vez con deshonor... debido a las necesidades que sufría por la causa de un total abandono.:.por parte del marido.. expuesta a las miserias de mi frágil sexo*".

3.2. La ilegitimidad y el mestizaje

La presencia de los hijos naturales en las familias coloniales no constituyó escándalo alguno para la sociedad. En las actas de bautismo, los testamentos y en

15 AA Monseñor Taborga, Sucre, n.3963, 1777.

los juicios aparecen los hijos naturales. No era raro que antes de casarse las mujeres y los hombres también tuvieran hijos naturales y, al casarse, estos hijos formar parte de la nueva familia.

Tener hijos fuera del matrimonio, vivir amancebado y tener concubinas era "normal" durante todo el siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII. La Corona, ante el intrincado problema del mestizaje, dictó que los hijos procreados por los conquistadores con indígenas fueran reconocidos con todos sus derechos[16]. Los hijos "*naturales y bastardos*" eran vistos sin censura hasta que, en 1625, se prohibió que se legitimara a los "*niños no concebidos por parejas casadas*". Desde entonces, los bastardos se convirtieron en "*hijos de padres desconocidos*", fueron discriminados respecto a la herencia paterna y, además, les estaban vedados muchos puestos dentro de la iglesia y de la burocracia[17].

Esta situación nos habla de la gran dificultad que había para ordenar, bajo el modelo de familia cristiana occidental, a una población que vivía con un sin fin de costumbres y tradiciones. No es posible pensar que el modelo matrimonial monogámico propuesto por la iglesia hubiese sido recibido igualmente por todos los grupos sociales, ni que hubiese tomado la misma forma en las áreas rurales que en los centros urbanos, pues cada grupo asimiló el modelo de familia cristiana a su manera[18].

Para muchas mujeres, especialmente las blancas o españolas, haber tenido hijos fuera del matrimonio no constituyó en un obstáculo para casarse posteriormente. Las relaciones fuera del matrimonio y la ilegitimidad, se iban convirtiendo en ingredientes de cotidianidad colonial. Algunas de estas mujeres tendieron a

16 En su carta del 30 de noviembre de 1573, el virrey Toledo escribió sobre los mestizos: *"El número de ellos se multiplica cada año en estas provincias a causa de gran libertad que en este reino ha habido con las indias, que los españoles han tomado por mancebas y no singularmente sino llenado en ellas sus casas, tanto que los indios dicen que ni los reyes incas tenían tantas a su disposición. Con el servicio que les hacen en sus casas como esclavas se ha dificultado mas el casarse los españoles produciéndose la multiplicación de los mestizos"*. Ver en: **Roberto Leviller** *"Don Francisco de Toledo"*, Buenos Aires, 1942, pp. 234.

17 Las leyes de la distribución de la herencia mandaban que sólo los hijos legítimos tenían acceso a una parte equitativa del patrimonio.

18 En México, en el siglo XVIII, el porcentaje de hijos ilegítimos ahí nacidos fue mayor que el de los ilegítimos nacidos en zonas rurales, la capital registró más casos de amancebamiento y concubinato que las zonas aledañas (Dávalos 1994: 163).

reproducir el comportamiento de sus madres en circunstancias de esta naturaleza (Mañarelli 1996 31)[19]. Sin embargo, no se caracterizaron por tener un trato marginal; podían casarse con los padres de sus hijos o con otros, contar con dote y hasta con arras, y participar de la vida pública de la ciudad. Especial referencia merece la actitud asumida por la sociedad para proteger la honra de la mujer en el caso de los nacimientos ilegítimos, ya que los hijos ilegítimos concebidos fuera del matrimonio fueron inscritos en el libro bautismal con la seña de "*padres no conocidos*". Por otro lado, los vecinos declaraban libremente, dice Clara López, su condición de hijos naturales, siendo el porcentaje de los hijos mestizos naturales mayor[20].

Así, Doña Susana Ferrachol en su testamento declara que antes de casarse tuvo una hija natural, Andrea Abelina Flores, y la declara como su hija[21]. Doña Francisca Miranda, hija natural de Don Andrés Miranda, se casó, pero antes de contraer matrimonio tuvo un hijo natural del Presbítero Don Joseph Dionicio de Silva "*a quien no tengo nada a excepción de mis bestidos en unas petacas*"[22]. Doña Liberata Mariaca, asi mismo mujer casada con el coronel Don Manuel Gonzáles, no tuvo hijos legítimos, pero sí tuvo tres hijos naturales (Ibid). Doña Joaquina Castro, se declaró como hija natural de Doña Cecilia Zárate y, a la vez, fue madre de seis hijos naturales, los que pudo criar con la ayuda de su hacienda de cocales San Jacinto en Coroico.

En la ciudad de La Paz, en el siglo XVIII, se registró un alto número de hijos naturales: entre 1775 y 1777 fueron bautizados en la iglesia catedral de La Paz 456 recién nacidos, de los cuales 183 (40%) fueron declarados como hijos naturales; 251 (55%) legítimos y 22 (5%) expósitos. Veinte años más tarde, entre 1801 y 1805, el porcentaje de hijos naturales se elevó al 50 por ciento y el de expósitos a

19 Existe el punto de vista que los hijos naturales fueron discriminados durante la época colonial y uno de los efectos de esta discriminación era que las personas ilegítimas eran rechazadas por su propio grupo y tendrían que unirse con miembros de otro grupo. Ver en: Cecilia Rabell "Matrimonio y raza en una parroquia rural", En: Pilar Gonzalbo Aizpuru, Cecilia Rabell (coord) "*Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*", Colegio de México, UHAM, 1996, p..33.

20 Esta autora afirma que en el siglo XVII el control social sobre el origen familiar tampoco fue muy estricto, porque se asimilaron hijos e hijas naturales (algunas veces a mestizos) de importante prosapia.

21 ALP, EC, C.110, 1788, E.6.

22 AAM, guía 87,2783, años 1775-1779.

9% (Crespo 1775: 220). En 1824, sobre 671de los nacimientos registrados en la catedral de La Paz, 293 fueron ilegítimos; por lo tanto, sólo 54.4 por ciento de los nacimientos provenían de matrimonios efectuados legalmente. De estos 293 nacimientos ilegítimos, 184 partidas no mencionan el nombre del padre (Crespo 1975: 47)[23].

Según esta misma fuente, de las 1.357 personas con edad de estar casadas, 444 eran solteras, es decir, 32.7 por ciento, lo que constituye una de las causas de los nacimientos ilegítimos[24]. Lamentablemente, aparte de una investigación hecha en La Paz, no tenemos datos estadísticos sobre ilegitimidad en otras partes del territorio charqueño. Sin embargo, los dispersos datos y actas judiciales de Cochabamba, Potosí, Chuquisaca atestiguan que también ahí la ilegitimidad fue parte de la vida cotidiana.

Existen bastantes juicios donde los hijos naturales exigían la herencia paterna. No siempre ser hijo natural significaba ser hijo de padre desconocido. En muchos casos los padres reconocían a sus hijos e incluso los criaron. El chuquisaqueño Don Sebastián Soto Mendoza reclamó al maestro Don Juan de Soto Mendoza, "*ser tal hijo natural del expresado mi Padre y que este antes de haber obtenido los sacros ordenes me hubo y procreo en dicha mi madre hallándose en el Colegio Real de San Juan Baptista, y que como a tal me conoció*"...

A pesar de la discriminación, los hijos naturales no estaban imposibilitados de acumular riquezas. El presbítero paceño Don Miguel de Miranda fue un hijo

23 Los trabajos sobre México mencionan que los hijos fuera del matrimonio fueron siendo menos con el paso de los años, lo cual permitió a los investigadores asegurar que la mayor parte de la población había aceptado o comprendido las normas religiosas: entre 1720-1730 empezaron a disminuir los índices de la ilegitimidad (Dávalos: 163). Según otros, al contrario en la ciudad de México las tasas de ilegitimidad fluctuaban entre 18% y un 33%, entre 1724 y 1842. En Costa Rica desde fines del siglo XVIII los índices de ilegitimidad comenzaron decrecer. En Cártago (capital colonial), las tasas de ilegitimidad han decrecido desde un 35 % en 1771 hasta un 25% en 1800 y un 18 % durante el siglo XIX. En los casos de San Paulo, Bahia y Minas Gerais en Brazil, las tasas de ilegitimidad fluctuaban entre un 20% y un 60% durante el siglo XIX. (Los casos citados en: **Eugenia Rodríguez Sáenz**, "*Cambios y continuidades en los ideales y actitudes hacia el matrimonio en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)*, Cuadernos de Historia, n.16, diciembre de 1996, p.52.

24 Según la investigación hecha por Clara López, en La Paz en el siglo XVII había un alto porcentaje de ilegitimidad. En los años 1661-1680 había 50% de los nacimientos naturales y 75% de padres desconocidos. Sin embargo, testamentos de este mismo período, 65% se declararon como hijos legítimos y sólo un 55% como naturales. Lo que permitió a la autora concluir que la gente escondía su condición de ilegitimidad los varones en un porcentaje más alto que las mujeres.

expuesto a las puertas del monasterio de la Concepción y criado por cuatro monjas; en su testamento ya figuraba como el dueño de una estancia en Hachacachi (Omasuyos), y varias casas en la ciudad. María Josepha Peralta criada desde su infancia como expuesta a las puertas de la casa en el pueblo de Carabuco. Su padre adoptivo certificó que *"le tengo dada casa de mi morada en el barrio de San Sebastián al lado del Río Grande y otras cosas"* y varias huérfanas y domesticas que también él las crió *"y me han servido y asistido como en recompensa de sus servicios personales"*[25].

El problema de ilegitimidad de los nacimientos, en muchos de los casos, estuvo relacionado con el problema de mestizaje. En las sociedades americanas del siglo XVIII, debieron evitarse los conflictos de esta naturaleza, y el tratamiento dado a las relaciones entre los sexos entre los diversos grupos sociales se basaron en aplicar medidas que *"eviten el contacto"*. Sin embargo, la división de la sociedad en grandes grupos que tienen una denominación racial (blanco, mestizo, indio, negro) se modificó a causa de los matrimonios y en la mayoría de los casos a causa de uniones exógamas. Según los cálculos de Viedma la población de la Villa de Oropesa a fines del siglo constituía 22.305 almas de diferentes castas: 6.368 españoles, 12.980 mestizos, 1.600 mulatos, 175 negros, y 1.182 indios (Viedma: 46). En Potosí había 3.502 blancos, 4.906 mestizos, 560 mulatos, 422 negros, 5.716 mitayos, 7.170 indios yanaconas o residentes, 280 eclesiásticos (Buechler 1989: 317)[26]. Por otro lado, también los criterios que denominan la adscripción se habían vuelto más flexibles[27] y los grupos raciales habían utilizado diferentes estrategias para poder traspasar las barreras[28]. Según autores como Assadourian, Larson y

---

25 AAM, guía 87, 2783, años 1775-1779.

26 En Cochabamba y en Sipesipe, J. Gordillo(1987) constató que entre 1793 y 1798 la población mestiza aumentó considerablemente. Larson señala de que entre 125.000 personas a fines del siglo XVIII, una tercera parte eran mestizos o cholos. En La Paz, a fines del siglo XVII, la población indígena representaba 60%, mientras que los españoles y mestizos figuraban en el 40%. Citado en: **Barragán** *"Entre polleras, lliqllas.."*. pp.100-101.

27 Hacia finales del siglo XVII, la división racial se había complicado, lo que permitió a varios autores plantear la absolución del sistema de castas, remplazada por el sistema de clases. El aumento de la población urbana y la creciente diversificación son las condiciones de este proceso (Rabell 1991:4).

28 Cecilia Rabell menciona en el caso novohispano varios casos de niñas que son bautizadas como españolas, se casan con indios, la persona es absorbida por la comunidad indígena y pierde su filiación étnica anterior. La conclusión, de Rabell es que la residencia, las redes de parentesco y la inserción económica se convierten en criterios socialmente aceptados de adscripción étnica (Rabell : Ibid).

Barragán, el problema del mestizaje en Charcas no se puede atribuir al mestizaje biológico solamente, sino en una mayor medida al social y cultural. El hecho de que a partir del siglo XVIII la única manera en que se podía evitar las obligaciones tributarias fuera escabullirse dentro de la categoría de mestizo, permitió a los investigadores hacer hincapié en el mestizaje cultural[29].

3.3. La nueva moral del matrimonio

Las disposiciones sobre el matrimonio, a partir de Carlos III reguladas por una Real Pragmática vigente en el espacio americano desde 1778, pusieron en funcionamiento mecanismos que consolidaban el poder patriarcal y consecuentemente las jerarquías sociales. Las profundas transformaciones experimentadas entre finales del siglo XVII y el XVIII por la teoría política, y la reflexión sobre los fundamentos y límites del gobierno, produjeron cambios en el pensamiento sobre la naturaleza y el alcance del poder paterno y marital.

De otro lado, la nueva literatura europea de fines del siglo XVIII representada por autores como Rousseau, Richardson, Mme. le Prince de Beaumont, exaltan la búsqueda de la felicidad individual de las personas. El amor frente al interés constituía un discurso ilustrado, pues la crisis de la institución matrimonial era explicada como la consecuencia de los matrimonios de conveniencia. Los ilustrados desautorizaban como intereses "particulares" la política de las familias que buscaban afianzar o acrecentar sus bienes, su status y contactos sociales.

Por el contrario, la familia era definida como una unión basada en el amor y la virtud de los esposos, capaces así de cumplir con las funciones que la sociedad asignaba a las familias, contribuyendo de este modo al bien común a la vez que aseguraban su propia felicidad. Se trata de un nuevo ideal doméstico, una nueva moral familiar, que pone énfasis especial en el sentimiento, y la complacencia en el trato entre los

29 Debido al hecho de que las leyes españolas exhoneraban a los mestizos de toda la obligación fiscal y al aparentemente rápido crecimiento de la población mestiza de Charcas, las autoridades coloniales atribuían a los esfuerzos de los pueblos andinos evadirse de los cobradores de tributos reales. Así, Castelfuerte creía que muchos indios de la provincia estaban "pasando" como mestizos para estar eximidos del tributo, protestando que si los cholos estaban eximidos, Cochabamba se quedaría sin tributos (Larson 1992: 143). Sánchez Albornoz observa que no es accidente alguno que la población mestiza de la región pareciera incrementarse durante aquellas épocas cuando las autoridades coloniales estaban reanudando sus esfuerzos para recaudar el tributo de los forasteros (Sánchez Albornoz 1978: 169).

cónyuges. Es una familia que no deja de ser jerárquica, sino que reestructura en su interior las relaciones del poder: un hogar presidido por las virtudes del orden, la laboriosidad, la salud y el ahorro y mostraba en su convivencia doméstica la ternura de los esposos[30]. Este nuevo discurso no implicaba que de una familia jerárquica pasara a ser una igualitaria: se trataba de la ordenación de la moral familiar sobre unos nuevos valores sentimentales, significando una reelaboración de las relaciones del poder. La esposa en esta nueva literatura debía ser honesta y moderada y hacerse obedecer por el afecto más que por el temor.

Así, en las "Cartas de Madame Montier" que circulaban en Charcas, la Madame parte de la premisa de que ha de ser "*compañera*" pero no "*ama*" de su marido a quien según el orden de la Providencia debe obedecer, advierte que cuando la esposa piensa de modo distinto de aquél, no le conviene "*directamente a su gusto*" sino ceder en apariencia y lograr con dulzura se pliegue al partido deseado, "*de suerte que crea hacer su voluntad cuando solamente obra por la de su consorte*" (Rípodas 1993:181)[31].

Esta idea propagada por las novelas, obras del teatro y los artículos en los periódicos se conoce en Charcas a través de los libros importados y los periódicos porteños. María Antonia de Río y Arnedo, traductora que vivía en Charcas, publica en el periódico "Telégrafo Mercantil", la traducción de dos artículos de un autor francés. Si uno de los artículos presenta el modelo de la mujer consagrada a sus obligaciones de madre y esposa, el otro trata de una mujer instruida que, gracias al cultivo del entendimiento, conocedora de lo "*que es grandeza de alma y virtud*", simple el cultivo de la mujer en función del hombre (Ibid: 191).

---

30 En la "Protesta de la traductora que puede servir de prólogo" (SaraTh***.,1995) María Antonia del Río y Arnedo describe a Sara como el ejemplo de la vida labradora: "*religiosa con Dios, amante de su marido, y de sus hijos, obediente al anciano que respeta como padre, y exacta observadora de todos los deberes de una madre de familias. Allí donde la veo ocupada unas veces en admirar las bellezas de la naturaleza, otras en desempeñar las obligaciones de su casa, otras en buscar medios para aliviar la vejez cansada de su suegro, y siempre en hacer la felicidad de todos los que la rodean*" (Rípodas, 1993:205).

31 La idea también se refleja en la carta del oidor Dr. Juan José Segovia dirigida a su hija: " *El único confidente tuyo ha de ser tu marido, abrazad siempre sus consejos, y si los hubieses de contradecir sea con prudencia y agrado manifestándole los inconvenientes, que no advierte, tal vez por falta de reflexión, pero haz de ser tenaz en tu dictamen, pues a la mujer corresponde la sumisión. Cuando lo reconozcáis tierno y cariñoso con el espíritu despejado, dale vuestros consejos, pero con dulzura, y sin que recele, que quieres dominarlo. Para asegurar una constante serenidad, es preciso soportar los defectos del genio, del temperamento y de la conducta de tu marido. Los hombres tienen sus ideas, sus arrebatos, sus días y horas de mal humor; en estos momentos logran mucho la paciencia y la dulzura... nunca le contradigas sus ideas con altanería... espera la ocasión de tenerlo sosegado y, allá en lo privado, cuando prevalecen los cariños, Logra hacerle conocer que camina en sus proyectos desviado de la razón.*

La familia, por lo tanto, era acuerdo voluntario pero no un pacto entre iguales, en el que la mujer aceptaba su sumisión. Tampoco la autoridad del marido era un poder absoluto, sino limitado por ciertas condiciones. Eran estas las nuevas normas que le dictaba la literatura ilustrada: el padre y marido razonable y afectuoso, guardaba paralelismo con el poder del rey, a quien en el siglo XVIII se tendía a presentar como padre de sus súbditos. Son las imágenes que sugieren la nueva clase dirigente, élite que incluía a funcionarios y profesionales ilustrados.

Los ilustrados españoles por la vía ortodoxa, con un tono mucho más moderado, interpretaron la Escrituras y desarrollaron argumentos que reelaboraban de manera significativa la forma en que se justificaba la autoridad masculina en la familia y en la sociedad. Para Feijoo en su "Discurso en defensa de las mujeres" del "Teatro crítico" (1726), al aceptar el necesario sometimiento de la mujer al hombre, expresando en la sentencia de Dios un mandato de sumisión, que, sin embargo, no es una prueba de la natural superioridad del varón. Se utilizan las interpretaciones de una relación basada en la comprensión y amor mutuos. Las opiniones de Feijoo con su "Defensa de las mujeres" o de Cadalso con sus "Cartas Marruecas" o el "Delincuente honrado" de Jovellanos, suponían una defensa del matrimonio por amor, la libertad de elección y una notable crítica del matrimonio obligado. "Las cartas de la Madame Montier" de Marie Le Prince de Beamont, obra traducida por María Antonia del Río, esposa del oidor charqueño Ussoz, contiene los consejos de una madre a su hija recién casada en las que se encuentra "*lo más sano de la moral y lo más puro de la religión*", son el reflejo de este nuevo modelo de la familia que se introduce a través de las novelas y libros de los ilustrados franceses y españoles.

¿Cómo estas nuevas tendencias fueron asimiladas por la población de Charcas?, ¿cómo los modelos del comportamiento femenino impuestos por la literatura y los artículos de la época fueron percibidos por los hombres y mujeres? Si los matrimonios se definían por alianzas y compadrazgos y los hijos debían someterse a la decisión del padre, ¿cuáles eran los sentimientos que vinculaban a las parejas?, ¿cómo se imaginaban el ideal de la familia?

La lectura de un conjunto de documentos de la época, como juicios civiles y eclesiásticos, cartas, disposiciones y discursos de archivos bolivianos, permite aproximarse al análisis de los sentimientos que contenían. Algunos hablan de pasión, otros muestran los sentimientos nacidos en una unión consensual. Estas expectativas hacia el matrimonio variaban de acuerdo a los patrones sociales y

estrategias de las diversas clases sociales. Una fuente importante es la famosa carta escrita por el señor Dr. D. Juan José de Segovia del Consejo de S.J. y oidor honorario de la real Audiencia de la Plata, a su hija legítima Doña María Rosalía, cuando casó con Don Pedro Azcarate[32].

Las familias en Charcas se formaron bajo las leyes de la Patria Potestad, subordinación de la mujer a la autoridad del padre y marido a quienes tenía que obedecer a "*menos que la virtud, y el honor lo prohiban*". Las mujeres de buenas familias señalan en los documentos: "*he vivido en casa de mis Padres privada de toda libertad donde jamas sali sola, ni aun a misa*", "*jamás asome a la puerta, sino para salir a missa los días festivos o en campaña del dueño de la casa*". Como dijo el oidor en su "clásica" carta dirigida a la hija recién casada: "*Desde el día que te casaste, salisteis de mi patria potestad y cesó mi autoridad, subrrogándose la de tu marido, a quien deberás obedecer, a menos que la virtud y el honor te lo prohiban; acostúmbrate a esta idea de obedecer*".

La responsabilidad en la familia la encargan a la mujer. Todo mal y no, - mal es de ella: "*de tu buena conducta depende conservar su amor*". En el caso de fracaso hablan de un "*mal afortunado y mal ajustado matrimonio*". Las causas de este fracaso para "*los pobres maridos*" a fines del siglo XVIII la tienen las mujeres que "*tienen por propensión ponderar... aun hasta llegar a lo mas vivo del honor contra sí mismas*". Según uno de los hombres demandados las mujeres para conseguir lo propuesto fingen, exageran y "*piden los Santos Sacramentos por ceremonias*", tienen "*vil genio*", con fin de "*dibujar al publico la mal sonante voz de mal tratamiento*".

A fines del siglo XVIII, muchas mujeres se atreven a demandar, exigir la nulidad de su matrimonio, divorcio y maltratos, pues "*es sabido que presente tiempo ha subido mucho mas de punto la malicia de ellas ya no es de malos tratamientos*". Un

32 Segovia fue estudiante de la Universidad San Francisco Javier en Chuquisaca, hizo brillante carrera como alumno, doctor, opositor, profesor y rector de la Universidad, allí había obtenido empleos y cargos honoríficos. Desempeñaba el cargo de rector de la universidad platense, asesor jurídico de la expedición de Pestaña a Moxos, consultor del concilio provincial que se celebró en la sede arquidiocesana en 1774, coronel del batallón de abogados y practicantes juristas y en 1793, oidor honorario por una Real Orden. Conocía las corrientes modernas de Ilustración: en su biblioteca figuraban en primera edición las obras de Descartes y Fontenelle, del abate Raynal y las de Bossuet. Sin embargo, defiende las ideas tradicionales, debido a la influencia de Santo Tomás y Suárez: denuncia los abusos que se manifestaban en las colonias, habla de América por contraposición a la metrópoli, pero no siente la necesidad vivencial o jurídica de la ruptura de los vínculos que la une con España (Just Lleo 1994: 346).

marido ofendido calculaba que en el caso de los abandonados en "*el yugo matrimonial*", en un 10% tendrían culpa los maridos y en más de 90% son mujeres "*las que han originado los escandallos*". Según autos "*aspirando este sexo a una mayor libertad*", "*no dejan piedra por mover*", ya con "*lloros*", ya con "*ficciones*" ya con "*empeños*".

Mientras las familias de las capas sociales altas se constituyeron entre "*un caballero de buena sangre y buen vivir acompañado de una mujer de sangre ilustre de esta ciudad*", para el resto de la población de fines del siglo XVIII, predominaban otros valores: una idea común de la buena unión entre hombre o mujer trabajadores, capaces de sostener la familia.

El Oidor honorario de la Audiencia de Charcas Juan José Segovia define al marido de su hija por "*su arreglado manejo, y aplicación al trabajo*" que es capaz de ganarse la vida: "*en su amable Compañía no disfrutases riquezas, pero no te faltará lo necesario*". A una mujer española que vivía a fines del siglo XVIII en Charcas se le propuso el enlace con la promesa de "*que el trabajaría y adelantaría el deseo de servir a Dios*". La descendiente de los caciques Doña Bernandina Mango y Choqueguanca pensaba contraer "*matrimonio igual con un hombre capaz de desempeñar sus propios obligaciones*". A su vez, una india paceña aspiraba a casarse con un hombre de "bien", que "*era muy trabajador, de bien*". Una casamentera vieja alababa al solicitante de la siguiente manera "*aunque era un Indio sillero y ruin, tratase de casarse con el y no con ningún chapetón porque era trabajador y honrado*".

Es decir, para esta gente el concepto de honra ya no está relacionado con un buen linaje, raza o procedencia, sino con la capacidad misma de la persona para trabajar. Si el hecho de ser trabajador(a) era una cualidad principal, a fines del siglo XVIII existían otros valores importantes que se buscaban para asegurar una alianza. Se trataba de una combinación de la pureza de intenciones con nobleza de sentimientos.

Un esposo:	bello entendimiento
	bizarro
	discreto
	cortés
	liberal
	de genio muy amable

	profesa mucha afición todas son prendas nunca trata con el tono imperioso de Señor
Una esposa:	temerosa de Dios subordinada al marido sumisa no contradice al marido, le da consejos con dulzura y prudencia no lo domina comparte los pesares del marido es con él una sola carne
El marido de la mujer buena:	tiene autoridad en sus deliberaciones es dueño de su voluntad descansa en la casa hinchará de grosura sus huesos vivirá doblados días cerrará los años de su vida con paz

Ser mujer casada implicaba en sí mismo ser una mujer que poseía honor y buena reputación de "buen vivir"; dudar de la reputación de una mujer casada significaba quitarle el crédito de la "honra". Las mismas mujeres, inclusive mujeres acomodadas, definían la idea de ser una mujer honrada de una manera diferente. Para muchas de ellas ser una mujer honrada significaba una mujer que podía mantenerse a sí misma. Con "*las femeniles fuerzas*" y "*trabajo continuado he procurado a mantener toda mi vida*", "*mi sudor y mi trabajo*".

No todas, sin embargo, se atrevían a enfrentar la vida; figuraban en los documentos como mujeres solas, desamparadas, con una vida "*abandonada, pobre, necesitada y aperreada*". Muchas de ellas dependían de la voluntad del hombre, reclamaban su alimentación y soporte, puesto que su marido "*es obligado a alimentar su mujer*" y "*de esta carga no lo exime el no haber recibido la dote*"; "*mis hijas mozas que están a riesgo que puedan perder su virginidad por un desamparo como el que carecen quien les soporte su manutención*". Por otro lado, a veces para el hombre el hecho que una mujer estuviera sola, "*careciendo de parentela*", significaba la posibilidad de utilizar su poder dentro de la unión sin ninguna objeción por parte de los padres o parientes.

Cabe preguntarse ¿Cómo ven los habitantes de Charcas el ideal de una familia?, ¿Qué significa para ellos el hecho de vivir feliz? Para algunos es el hecho de vivir en "*respectiva paz, unión, y tranquilidad*", "*particular armonía y segura amistad*". La antípoda de esta tranquilidad feliz es "*la vida relajada, licenciosa y libre*". Para algunos el matrimonio es la "*sujeción*", "*las cargas*". Para otros el matrimonio "*es la amistad*", "*una verdadera unión*", "*amistad y compañía*", "*vivir pacíficamente conforme a la naturaleza del estado matrimonial*". Existían sentimientos más poderosos que la amistad: el matrimonio no siempre podía ser una decisión equilibrada y aconsejada por los padres, sino la "*pasión y voluntad ciega*", el resultado de "*varias fantásticas ilusiones que le pintó*".

Sin embargo, la sexualidad adentro del matrimonio según las normas implicaba también los rasgos de desigualdad. Se exigía de la mujer "*obediencia*", "*respeto*", "*honor, y buena conducta*". El concepto de honor en este caso está relacionado con el comportamiento sexual de la mujer.

Una mujer honesta y "santa" domina sus expresiones corporales: en las fiestas, convites, conversaciones, se les recomendaba no hacer los gestos impropios, fruncimiento de cejas, exponer los sentimientos a través del cuerpo o gesticulación, "*sino una explicación suave y tierna*". El retiro en la casa constituía el lugar apropiado para una mujer honesta, mientras que los bailes y festejos eran considerados como escollos "*en que naufraga la inocencia*": mujer casada bailadora mujer perdida, expresaba el dicho popular.

Debía ser hermosa solamente para el marido, presentándose en público con un traje honesto. Todas estas eran las señales de que una mujer era igualmente "*honesta*" y "*pura*" en sus intenciones. En sus relaciones con su marido prevalecía la complacencia, dulzura, el darle gusto cuando quiera y mande, aunque a la mujer desagrade: "*cortamiento de piernas y decaimiento de manos es la mujer que no da placer a su marido*".

Si al hombre le era permitido ser "*demudado, colérico o triste... por la gravedad de sus negocios*" en los "*días y horas de mal humor*", la mujer tenía que recibirlo con serenidad tratándolo con paciencia y dulzura, mientras que los hombres se quejaban "*cuando se me entrego por la esposa no la conocía, ignoraba el carácter de su genio y condición fuerte*".

En las relaciones amorosas tener más amor al marido que él a la mujer y no exigir demasiadas caricias. Era muy popular la opinión de los hombres como menos tiernos que las mujeres. Una mujer podía ser infeliz si era "*muy delicada al amor*". A la vez, la mujer tenía que entender al marido que "*se aficionase a otra,.. no debe emplear sino ternura, procurando volver a ganar toda su afección*". Mientras que a las mujeres se les aconsejaba cuidarse de los "*hombres libertinos que escandalizan, fatuos que importunan pedantes que fastidian, mal criados que son infames, corruptos, deshonran, seducen desacreditan*". Una mujer honrada tenía el peligro de ser "*juguete*" de los hombres que "*muchas veces festejen a mujeres por pasatiempo o por cortesía*". A través de los coloquios secretos y una diaria correspondencia se "*esconde el áspid de una traidora pasión que a paso lento incendia y consume el alcázar del alma*". Por lo tanto una mujer honesta tenía que cerrar las puertas a las "*asechanzas y peligros de su honor*", "*que manchan el honor*". Una mujer honesta tenía que ser comprensiva con los deslices del marido, no rebajarse a pelear con él ni "*sobre el objeto que ama*", pues si "*han perdido su amor, pierden también su estimación y entonces no hay más esperanzas*".

Sin embargo, la documentación consultada y analizada en los capítulos anteriores demuestra que las mujeres se resistían a aceptar estas normas, luchaban por su posición en la familia, denunciaban a los maridos infieles, exigían los divorcios, expresaban su sexualidad. Las mujeres y algunos hombres también, empezaron a hablar de sus deseos y sentimientos.

Un ejemplo claro de esto es la historia de la relación del Oidor de la Audiencia de Charcas Ussoz y Mozi y su esposa María Antonia del Río y Arnedo. En una manifestación de sus sentimientos hacia su mujer, cuando en la carta que envía desde Buenos Aires al deán y Cabildo Eclesiástico de la Plata para anunciar su llegada, dice "*hallarse en compañía de mi amada esposa*", en otra carta habla del "*mutuo amor*". No concurre a la Real Academia Carolina de Practicantes Juristas en un importante día de elección de autoridades, presentando como la causa de su ausencia que se queda en acta "*la enfermedad en que se hallaba su señora mujer doña María Antonia*". Pidió su traslado a la Audiencia de Santiago de Chile, porque el clima de Chuquisaca era contrario a su mujer, "*porque siempre está enferma*". Se refiere a su mujer con expresiones como "*mi amada esposa*", "*mi amada María Antonia*", "*mi amadísima María Antonia*", "*mi querida María Antonia*", "*mi pobre María Antonia*", él asegura "*Mi esposa es apasionada de todos los que yo soy*" (Rípodas 1993: 192-194).

También las mujeres hablaban de la importancia de los sentimientos que esperaban de los hombres, tratando de la "*amorosidad y alhajo cariñoso de mi marido*", "*yo como juro a Dios, tengo correspondencia con mi esposa de modo que ni la distancia, ni el tiempo me han hecho olvidarla*". Desean vivir "*en dulce compañía*", pues tener por marido a un hombre cruel e inhumano significaba de perder mis cortos bienes, sino es también la vida tan amable y mi alma[33].

En el discurso oficial para los hombres esta unión tenía que ser incondicional, "*la esposa esta obligada a seguir al marido según su destino en cualquier peregrinación, trasmigración o traslación de un lugar al otro, ni grabar al marido con la pensión de alimentos a su antojo*". Las mismas mujeres aceptan el papel impuesto para ellas por el mundo masculino, en los documentos aparece su opinión que "*los deberes de una esposa: debe seguir al marido a cualquier parte de su destino, debe estar obligada a los órdenes de aquel*", pero a la vez reclaman "*que no lo está cuando tiene un fundado y prudente temor de algunos males graves que sobrevengan*".

Juan José de Segovia aconsejaba a su hija en el caso de que la "*fortuna arrebatase de tu componía a tu amado esposo*", trayendo consigo las prisiones y ultrajes como él ha sufrido "*no te abandones a la desesperación, vuelve sobre vos, enjuga las lagrimas con una resignación cristiana, dirigiendo al Cielo tus clamores, y con heroicidad, practica todos medios de liberarlo, indemnizando su conducta, y sin aumentar sus cuidados con sus penas, proporciónale las mejores consolaciones, aunque te expongas á los mayores peligros, á excepción de tu honor*". Una mujer "*santa y virtuosa*" se compara con un piloto para salvar a su marido, como lo han hecho los personajes mitológicos (Michol, la esposa de Mitridates) y reales (doña Sancha, mujer del Conde Fermín González) y la esposa misma de Don Juan José de Segovia[34].

En fin, en la documentación estudiada se encuentran elementos conceptuales de la relación entre hombre y mujer como compaginación de iguales, las mujeres reclaman "*trato amoroso y compasivo a que es obligado un buen marido en el*

---

33 ALP, EC, 1779, C.99, E.36.

34 En este caso se trata de un episodio de vida del oidor Segovia, cuando él fue acusado de participar en una revuelta de los cholos y soldados españoles del 22 de julio de 1785 en Chuquisaca. Fue denunciado ante el Tribunal de Charcas. Fue llevado a Buenos Aires y después de un largo encierro juzgado en 1789 y, finalmente, absuelto. Se le repuso el cargo de rector de la Universidad.

supuesto de no constituirse la mujer en esclava, sino por una mera compañera durante la vida por virtud del Sacramento" ; reclaman estar en compañía de hombre *"con títulos de mujer"* . La sujeción femenina se compara con la posición de la esclava y el poder del marido con la tiranía e *"inhumanidad la más tirana"*, *"una esclavitud tan dura que no pueda equiparare a un dominio tiránico"*, *"mortificarme y maltratarme como a mas indefensa esclava"*. El maltrato por parte de un hombre se caracteriza con las expresiones de *"tal rebajada conciencia"*, utilizan palabras como *"inhumanos modos"*, *"inhumano"*. Comparan sus deberes impuestos por la sociedad con *"una acción heroica de entregarme a su compañía como mujer fiel sin faltar a mis obligaciones"* . Otras seguían temiendo *"notable escandallo en la cuidad"*, tratando *"estar siempre unidos a mi marido, y vivir con él vida maridable dando buena educación a nuestros hijos que es el fin porque se insistituyo este sacramento..."*

En la distribución de los papeles en la familia *"las cargas del matrimonio"*, el discurso masculino oficial se dividía entre dos consortes. Mientras que al esposo correspondía el manejo de los negocios y sustento de la familia, *"despacho de los negocios de esplendor y subsistencia de la familia"*, *"concurrir como hombre de bien a sus alimentos, provenido de aquellos medios, que la den una cómoda subsistencia"* y *"asuntos forenses"*. A la mujer le correspondía la esfera privada, el gobierno interior de la casa, la esfera doméstica, *"principal ocupación de tus desvelos"*, *"los negocios domésticos"*. Prevenir todo lo necesario, procurando que todas las cosas esten en orden, *"de suerte cuando marido vuelve a la casa nada eche de menos"*, todas las cosas en orden, aseo de la ropa *"pues este cuidado es prerrogativa del sexo"*. Se trata de un gobierno femenino en la casa, que tenía que combinar condescendencia, firmeza, dulzura y fortaleza.

La mujer tenía que ser la primera que se levantaba en la casa. Daba las disposiciones necesarias a los criados, rezar el Santo Rosario con toda la familia, dar las órdenes para la mesa, inspeccionar el trabajo del cocinero y de la limpieza. Los sábados tenía que ir a oír la misa. Cabe aclarar, sin embargo, que para la mujer de fines del siglo XVIII, "esta devoción" ya no tenía el carácter diario, sino se le aconsejaba ocupar el tiempo preciso *"que no haga falta a las obligaciones de tu estado"*. En el tiempo libre se la aconsejaba ocuparse de la costura, *"ni la abundancia de bienes no te indemniza de esta laboriosa ocupación"*, sirviendo como ejemplo que la Reina Doña Isabel bordaba diariamente, María Amalia esposa del Don Carlos III cosía las camisas que usaba su consorte. La mujer era también la responsable de los criados dándoles alimento, instrucción y trabajo.

A este comportamiento esperado de la mujer estaba contrapuesto el ejemplo negativo.

Las mujeres ociosas piensan en:

chacota
modas
bailes
diversiones
petimetras
no piensan en el gobierno de su casa
no atienden a sus maridos
no saben coger la aguja
murmuran de todo el mundo
censuran vicios ocultos
divulgan las infelicidades ignoradas

En algunos casos las mismas mujeres aceptan el papel impuesto a ellas por la sociedad masculina. Para muchas de ellas una buena mujer tenía que ser "*fiel benefactora de su marido, cuidando de sus diarios alimentos, del aseo y ornatos de su persona, de su crédito y buena opinión, por cuando podía desear un hombre destituido de los mas necesarios bienes de fortuna, de amistades y auxilios*".

Mientras que los maridos aceptaban alimentar a la mujer con "*proporción a las facultades, distinción de personas acreditadas de honor, y dote, que hubiese traído al matrimonio*", las mujeres reclamaban "*sustento y vestuario*". A fines del siglo se aumentan las quejas de las mujeres sobre "*la inutilidad*", "*incapaz de mantener a ella y a sus hijo*", "*olvidado de esta obligación*", "*ausente*", "*que jamás atendido el socorro a su mujer e hijo*", "*sin atender a su mujer en cosa alguna*".

Semejante situación obligaba a la mujer no sólo a ocuparse de la administración doméstica, sino a mantenerse con su trabajo personal. Cualquier mujer de las diferentes capas sociales que dejaban de "*esperar el menor alivio de mi marido*", se veía "*precisada aplicar mucho al trabajo personal practicando distintas industrias, tratos y agencias para poderse mantener y alimentar a dichos mis hijos*"; "*con dichas industrias y agencias mantuvo siempre dicha Doña María a sus hijos no solo en la comida, y vestuario, sino también para darles escuela,*

educación y crianza, costeando los gastos, libros, papel y a dos de ellos el colegio en que a cinco años se mantiene"[35].

Los documentos de los archivos muestran que las mujeres de todos los estratos sociales participaban activamente en la economía colonial charqueña, saliendo del ámbito propiamente doméstico; las mujeres indígenas y mestizas eran las vendedoras en las calles, tambos y pulperías, y eran las piezas clave del servicio doméstico, mientras que las mujeres criollas y españolas administran las haciendas, fincas y negocios. En Potosí y Oruro eran dueñas de minas y azogueras, eran "*peritas en minería*". Pese a su creciente participación en la economía, seguían excluidas de la vida pública. Un ejemplo clásico es el rechazo que sufrió Melchora Iribarren por parte del Gremio de Azogueros de Potosí.

Sin embargo, a fines del siglo XVIII se produjeron profundos cambios en la vida de algunas mujeres, a través de su colaboración en las sublevaciones de 1780 - 1781 en La Paz y Oruro; esto permitiría posteriormente su activa participación en la revolución de 1809[36].

Además de estos cambios hay un detalle importante muy propio de los tiempos de la colonia tardía, cuando la mujer tomó parte en las nuevas sociabilidades. Las tertulias de Charcas permitieron la participación de las mujeres (en un modo mucho más modesto que las mujeres francesas o españolas).

---

35 La documentación revisada permite apreciar la participación de la mujer en la economía colonial en el último tercio del siglo XVIII. En La Paz, 124 mujeres constituían el 17% de los hacendados (Klein 1995:47-49). Muchas de las mujeres fueron dueñas de las minas y dueñas del negocio de azogue en Potosí y Oruro. Las mujeres mestizas e indígenas se ocupaban del comercio y del servicio doméstico (Bridikhina, 2000: 35).

36 La participación de las mujeres en los levantamientos fue destacada por la historiografía boliviana. Ver en: **Fernando Cajías**, *"La sublevación de Oruro de 1781"*. Tesis doctoral, 1989. **María Eugenia del Valle de Siles**, ha producido varios estudios sobre Bartolina Sisa (1980, 1990, 1995); **Silvia Arze, Magdalena Cajías, Ximena Medinacelli**, *"Mujeres en Rebelión. La presencia femenina en las rebeliones de Charcas del siglo XVIII"*, Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz, 1997. En esta última investigación se acentúa, que la participación de las mujeres en los levantamientos indígenas tuvo diferentes expresiones a partir de las realidades y situaciones variadas en las que se desenvolvieron. Algunas de ellas, como Bartolina Sisa y Gregoria Apaza, tuvieron una vinculación directa con los líderes de la sublevación, lo que les permitió ante la ausencia o apresamiento del líder masculino o por delegación de éste, acceder a estructuras de mando. Las mujeres participaron en las acciones rebeldes: asaltos, batallas, cercos. Mientras en La Paz las mujeres figuran como líderes, en Oruro y Potosí la participación femenina fue más colectiva y pasiva (Arze 1997: 13). Después de las sublevaciones, las mujeres compartieron el destino de los hombres: fueron juzgadas, pasaron largo tiempo en prisión, muchas de ellas se quedaron sin sus bienes o fueran ejecutadas.

La lectura de obras de literatura fue una novedad que tímidamente entraría en los rincones lejanos del imperio español colonial, constituyendo una materia de conversación entre las mujeres. Los paseos por el Prado en Chuquisaca fueron parte de esta nueva actitud de la sociabilidad, en donde las mujeres charlaban y lucían nuevas modas francesas. Tertulias, salones, paseos, viajes a las fincas en las afueras de la ciudad, constituían un espacio donde se realizaba esta comunicación y las mujeres aceptaban este nuevo espacio, era la posibilidad de la comunicación interpersonal, de conversar y de expresar sus ideas y sentimientos. Fueron espacios diferentes a lo tradicional que les asignaba la sociedad patriarcal: la casa, la iglesia o el claustro.

El modelo de una mujer que dirige y es el centro de la atención en las tertulias, es muy poco probable que se pudiese implantar en Charcas. La opinión de que en estos lugares había "*asechanzas y peligros de honor*" era aún persistente. La mujer que en estos lugares se atrevía a pisar el límite asignado para ella por los hombres, recibía la fama de "*lasciva, vana, gastadora*". Así, en una de las tertulias de salón de la Academia Carolina, en el año de 1791, el abogado de la academia Sagárnaga, trató a la mujer del presidente abogado, el P.I. Rivera de "*puta*" y "*zamba*" (Thibaud 1997: 181).

Doña María Antonia del Rosario de Río y Arnedo, mujer del oidor José Agustín de Ussoz y Mozi[37], sociable, joven y hermosa "*esta llamada a descollar en las tertulias*". Era una mujer muy culta, en la biblioteca familiar se mezclaban obras de propiedad de uno y otro consorte. Siguiendo con su carrera de traductora, ella envió en 1801 y 1802 al editor del "Telégrafo Mercantil porteño", bajo el seudónimo de "La amante de su Patria" la traducción de dos pasajes de un autor francés; estas traducciones después fueron reproducidas en la "Gaceta de Guatemala". Mientras, en España se publicó por segunda vez la obra "Sara Th***", traducida anteriormente

---

37 Doña María Antonia del Rosario de Río y Arnedo, nacida en 1775 en el Arrebola en la familia del regidor decano perpetuo de dicha Villa, vivía en Madrid y había recibido "una educación que no es común en las de su sexo: leía obras didácticas y novelas como las "Aventuras de Tèlemaque" de Fenelon, "La mentor moderne", las "Lettres de Madame du Montier" y otras varias de Madame Le Prince de Beamont, "El Deán de Killerine" del abate Prévost o la "Carolina de Lichtfield" de la Baronesa de Montelieu. En el año 1795, había sido traducida del francés una novela inglesa "Sara Th.***" del Marqués de Saint Lambert, que recibió una buena acogida. En diciembre del mismo año ya se abre la suscripción a las "Cartas de Madama de Montier". En el año 1787, María Antonia se casa con José Agustín de Ussoz y Mozi, nombrado como oidor en el Tribunal de Charcas y, a partir de 1799, residen en La Plata (Ripodas 1993:188).

por ella. Pero pronto doña María Antonia asumió con reiteración la vida pública de su marido, ya bajo la forma de simples menciones, ya de intervenciones de "oidora". Aplicó "sus ingeniosos esmeros" para tener el retrato de Fernando VII durante su proclamación oficial en Charcas en 1808, mientras su esposo donó 500 pesos para las urgencias de la Corona, ella por su parte donó 100. Los enemigos de su esposo se hicieron sus enemigos. Ella se enfrentó con el Presidente Ramón García Pizarro (en la lucha entre los oidores y el presidente) y con el arzobispo. Durante los sucesos de 25 de mayo Doña Antonia salió a la palestra contra Pizarro y contra Moxó y animó desde su balcón el ataque a la casa de la Presidencia. Le profesaron el odio, pensando que su marido actuaba según los dictados de ella. Al fracasar su intención, asumió la representación, y aún la defensa de su marido[38], los cinco años posteriores compartió el destierro junto con él. No obstante, para la oposición masculina, el período de la colonia tardía es la época en la que se sentó lo que después de las sublevaciones significó la oportunidad de las mujeres para participar y tomar parte en la revolución de 1809 y las guerras de la independencia[39].

---

38 Durante los días cuando su marido estuvo preso a causa de los acontecimientos del 25 de mayo de 1809, se presenta una noche ridículamente vestida de hombre, en traje de cholo, pero es reconocida por el oficial de guardia, pareciéndose a una heroína de la obra literata que ella misma ha traducido y que trata de intercambiar ropas, quedándose en lugar de su marido y facilitar su huida.

39 Son las mujeres que posteriormente en la historiografía boliviana han recibido el título de "*santas del* civismo" como Juana Azurduy de Padilla de Chuquisaca, las heroínas de San Sebastián en Cochabamba, Vicenta Juaristi Eguino, María Manuela Sagámaga, Manuela Campos y Seminario, Manuela Uriarte, Ramona Sinosaín Vargas, Juana Sota Parada, Simona Josefa Manzaneda, Úrsula Goizueta de La Paz. Vicenta Jauristi Eguino fue el ejemplo de la mujer criolla educada por su hermano ilustrado, Pedro Eguino, lector de las principales obras de Rousseau, Voltaire y Boule. Al igual que Úrsula Goyzueta participó en las tertulias sociales que se formaban en las casas de algunos vecinos, que se fueron transformando tanto en Chuquisaca, como en La Paz en verdaderas reuniones clandestinas. En estas reuniones las mujeres tomaron parte como oyentes y simpatizantes; luego empezaron a intervenir y a organizar las juntas y clubes secretos (Seoane 1997: 37). Estas mujeres trabajaban clandestinamente ubicando casas que no levantaran sospecha alguna y que más bien dieran la idea de que se estaba compartiendo un juego de naipes llamado el tresillo. Bajo el pretexto de visitas sociales se reunían para colaborar y recibir instrucciones, manteniéndose los contactos con las mujeres de otros extractos sociales, con las cuales se conformó una red rápida organizada para cualquier situación y emergencia. Durante 1809 estas reuniones se intensificaron, estando la seguridad en las manos de las mujeres. Entre este grupo de mujeres sobresalía Vicenta Juaristi Eguino, que incluso con el pretexto de que era cumpleaños de su hermano reunió en su casa a los principales conjurados, mientras la mestiza Simona penetraba en los cuarteles, llevaba las instrucciones a escondidas en las presillas de su pollera, formaba clubes, negociaba armas y municiones (Ibid:40).

CONCLUSIÓN

Las reformas borbónicas proyectaban la modernización de la economía, sociedad
e instituciones, trataban también de implantar la racionalización de las prácticas de
la cotidianidad en todos los niveles: ideas, costumbres, comportamientos e
instituciones. Se trataba de un proyecto social de modernización de la sociedad a
partir de sus rutinas cotidianas desde "arriba", a fin de optimizar las conductas
humanas para una buena administración social. La Ilustración reformadora a través
del discurso, tanto estatal como eclesiástico, trató de imponer el control sobre la
población y los espacios, siendo importante el papel atribuido a la familia en estas
estrategias de dominación.

Hacia finales del siglo XVIII, el espacio urbano de Charcas albergaba dos universos culturales diferenciados pero no antagónicos. Era una ciudad mestiza con espacios compartidos (mercado, tambo, plaza, feria). Las nuevas autoridades veían en todo ello suciedad, falta de higiene y desorden. Trataron de corregirlo imponiendo disciplina a través de nuevas normas y presión estatal. Cañete exigió al gobierno mantener una "inexorable fortaleza" para hacer efectivas las providencias de la policía "*que sólo así podrá irse acostumbrando a la limpieza y se hará practicable el aseo al cabo de algunos años*".

También las fiestas constituyeron un elemento de irritación para las nuevas autoridades coloniales; sobre todo las fiestas religiosas en las cuales se mezclaba la devoción popular, el lujo y el derroche de dinero. En estas fiestas proliferaban las bebidas y los bailes, junto con los fandangos. En ellas los españoles, los indígenas

y los negros se mezclaban, representando en realidad una exteriorización de la vida social con todos sus contrastes. Para la nueva mentalidad racionalizadora, estas fiestas religiosas habían perdido todo su sentido espiritual al no servir de "edificación", sino de ejemplo de "indecencia y desorden". Carlos III reclamaba una fiesta religiosa "más racional, secreta y menos expuesta"; de esta manera, las fiestas formaron parte de una nueva política social, en el sentido del establecimiento de una nueva moral colectiva. Se trataba de llenar paulatinamente de un nuevo sentido de civismo las fiestas religiosas.

El debate en torno de las fiestas religiosas implica dos posiciones culturales: la tradición escolástica clásica y la modernidad ilustrada. La tendencia de los ilustrados, burócratas del Estado y de la iglesia, que cuestionaban este tipo de devociones populares, estaba relacionada con la política de secularización promovida por los Borbones y el proyecto de la Ilustración católica. Los ilustrados hicieron una severa crítica a la irracionalidad de las fiestas de cofradías. Abogaban por suprimir las "supersticiones" y las devociones populares, criticando la inutilidad y el demasiado gasto que se producía a raíz de las festividades religiosas.

La lucha ideológica contra el lujo de las fiestas religiosas, estaba relacionada con la crítica (y reproche) a la suntuosidad de la vestimenta de la élite urbana caracterizada por el despilfarro. Los trajes a la moda francesa más escotados y ostentosos, eran interpretados como una corrupción de la moral. El vestuario de los españoles constituyó uno de los temas de los discursos de las autoridades ilustradas y, sobre todo, de la iglesia. En el caso de los indígenas, el Estado fue mucho más intransigente. Después de las sublevaciones, las autoridades proscribieron el uso de trajes con simbólica incaica.

Mientras que en otras regiones de América la Corona admitió la adquisición del *status* legal de "blancos" a los comerciantes y artesanos de procedencia india y mestiza, a través de la compra de "cédulas de gracias al sacar" (con lo cual adquirían el derecho a la educación superior, a casarse con blancos, así como a ocupar cargos públicos y militares), en Charcas se presentó una situación diferente.

Las sublevaciones indígenas constituyeron la causa de la acentuación del control estatal sobre todo lo indígena. Se prohibió el acceso a la universidad para los indígenas y mestizos; hubo restricciones para las fiestas de las cofradías en el campo y se amonestó la utilización de la simbología incaica durante las fiestas religiosas

en las ciudades. Las críticas al indígena por la pereza, el alcoholismo, la excesiva dedicación a fiestas y diversiones, la promiscuidad sexual, sacaron a relucir los valores indígenas que no se correspondían con la moral impartida por la Iglesia. Estos valores salían a flote esencialmente en las fiestas urbanas y religiosas así como en los rituales de parentesco.

El discurso oficial y religioso, a través de las órdenes y bandos, sermones y cartas pastorales y también de los libros, propagaba ideas desde el ámbito de "lo bueno" y "lo malo", "lo permisivo" y "lo prohibitivo". En los libros se divulgaron, igualmente, los fundamentos teóricos de la realidad católica y normas de conducta; los libros de contenido religioso y moral, pasaron a ser lectura común para todos los pobladores de Charcas. En España, la ilustración tuvo un tono moderado; sin embargo, la censura no cejó en su intento de impedir la penetración de las obras "peligrosas" que ponían en cuestión los fundamentos del poder político y eclesiástico.

A Charcas, en los últimos decenios de la época colonial, a pesar de las restricciones por los diferentes canales, llegaron obras poco deseadas por las autoridades. Las obras de autores franceses vedados pudieron ser leídas por una restringida parte de la población. Sin embargo, mucho más difundidas fueron las ideas de ilustrados españoles que por vía ortodoxa desarrollaron los argumentos que replanteaban, pero no deshacían, las relaciones del poder.

Las nuevas ideas estuvieron acompañadas de la configuración de nuevas sociabilidades, las cuales jugaron un importante papel en los acontecimientos históricos posteriores en Charcas. Las tertulias, los paseos en ausencia de la imprenta- formaban un espacio de opinión pública. A lo largo de los últimos decenios de la vida colonial las tertulias, que en realidad eran reuniones sociales, pronto se convirtieron en reuniones políticas, en muchos casos clandestinas, en las que se hablaban y discutían las ideas más avanzadas de la política de entonces.

La época de la colonia tardía está marcada, además, por los debates alrededor de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Esta última comienza a ser puesta en cuestión por invadir los espacios de la jurisdicción estatal y sobrepasarse en sus prerrogativas. A través de las reformas promovidas por Carlos III y Carlos IV se trataron de redefinir las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica; en este sentido se promulgó la expulsión de los jesuitas así como la fiscalización de las órdenes religiosas y la desamortización de los bienes de la Iglesia. Estas directrices se

proponían delimitar la jurisdicción y el poder del clero "sobre las almas" (se trata de los crímenes sexuales, asuntos civiles y los asuntos de familia). En todos los dominios españoles en Hispanoamérica, comenzaron a expresarse conflictos entre las nuevas autoridades civiles y eclesiásticas. Los asuntos relacionados con la familia fueron una expresión de ello; puesto que la Iglesia consideraba la familia como un dominio *per se* de su institución, que no podía ser interferida por los asuntos de la administración civil.

Esta intromisión fue amparada por una nueva Pragmática Real de 1776 (1778 en América), orientada a aumentar el poder patriarcal como forma de reorientación de las relaciones familiares. La Pragmática prohibía los "matrimonios desiguales", que estaban antiguamente protegidos por la Iglesia, sin la aquiescencia paterna. El interés del Estado colonial hacia este asunto no sólo fue provocado por las disputas ideológicas de los poderes civil y religioso, sino, también, a causa de la modernización económica. En los propósitos estatales, la familia era el punto de partida de una nueva estrategia de intervención y control social que pretendía reorganizar las economías y sociedades de sus enclaves coloniales.

Los valores como el "honor", que cimentaba las relaciones entre los grupos sociales de la sociedad colonial y que era como uno de los medios simbólicos de control social, fueron reforzados por la Real Pragmática. El concepto de honor, que en siglos anteriores era sinónimo de "virtud", en la segunda mitad del siglo XVIII y hasta la independencia se caracterizó, en cambio, por ser la expresión de la posición social de una persona y su familia. Este cambio permitió un mayor control social por parte de los padres y la familia (y a través de ellos de la Corona), de los matrimonios "desiguales" por amor, así como una restricción cada vez más eficiente de la elección individual y libre de cónyuge.

No obstante, en una parte de la población, sobre todo instruida, nos encontramos con una reflexión sobre la naturaleza y el alcance del poder paterno y marital. Los libros sobre moral producidos por la Ilustración francesa y española, cuestionaban la autoridad masculina en la familia y en la sociedad, donde la superioridad del varón era aceptada no por derecho divino, sino más bien por naturaleza.

La literatura sentimental que llegaba a Charcas, constituyó un modelo de relaciones familiares, que ponía el énfasis sobre el afecto. La mujer tenía que obedecer a su marido más por afecto y amor, que por temor, al igual que los súbditos tenían que

obedecer al Rey como a un padre benevolente. Se trataba de una construcción social de los sentimientos, surgimiento de una nueva moral de amor. Un esposo ilustrado, una mujer obediente a su marido por el dulce dominio del sentimiento. La familia cimentada en el amor conyugal era un ideal de los ilustrados doctores de la Academia Carolina, profesionales y burócratas.

Es decir, a finales del siglo XVIII, en la sociedad de Charcas se comienza a generar una transición hacia unos nuevos valores; se articula una nueva idea de la familia, que rompe con los vínculos de dependencia que ataban a los jóvenes con sus padres en la elección de pareja, donde el amor se presenta como el eje estructurador de la familia. En este mismo sentido se flexibiliza la imagen del "matrimonio para toda la vida".

Las mujeres también tenían su visión acerca la familia y las divisiones de los papeles de los cónyuges: reclamaban un "trato amoroso y compasivo", "ser compañera y no esclava"; ponían en cuestión el poder "tiránico" del marido. Estas mujeres fueron activas participantes en la economía colonial: poseedoras de haciendas (17% de la clase hacendada en La Paz), en Chuquisaca y Cochabamba; minas e ingenios en Potosí y Oruro. Se veían capaces de sostener a la familia con su trabajo, se atrevían a postularse como miembros del Gremio de *azogueros* (Melchora Irribarren), escribían artículos para los periódicos porteños (María Antonia del Río Arnedo). En muchos casos fueron duramente criticadas: se las llamaba entrometidas y hasta "putas", por el hecho de haber sobrepasado el límite de lo permitido. A pesar de ello, tenían la posibilidad de participar en las reuniones sociales y después participar activamente en la vida política. Durante la revolución en La Paz, fueron protagonistas activas y organizadoras clandestinas. Así mismo fueron parte del mundo de los guerrilleros en la guerra por la independencia. El análisis de los documentos de archivos muestra que este proceso afecta a los estratos de propietarios acomodados, mientras que la gente común continuaba manteniendo los patrones y estrategias matrimoniales habituales y, que ante el creciente control de las autoridades, optaron por unirse consensualmente.

La falta de datos estadísticos acerca de los matrimonios y nacimientos en varias regiones de Charcas no permite hacer una determinación precisa. Sin embargo, los altos índices de nacimientos ilegítimos en La Paz (tradicionales para esta zona) indican que en esta región charqueña la Real Pragmática de 1776 no tuvo ningún efecto. Por otro lado, los documentos revelan la existencia de una moralidad aparte,

no congruente con la prescrita por las leyes, sino sistemas de valores propios. Es decir, la mayor parte de la población tenía la posibilidad de actuar con gran flexibilidad, acogiéndose según sus intereses a distintos sistemas de valores o varias alternativas de moral.

En este sentido, cobran interés las políticas de los moralistas que abogaban por una mejor educación de los indígenas y las mujeres a fín de homogeneizar y jerarquizar los usos y costumbres; es decir, se desplegaron políticas que pretendían disciplinar a la población con la pretensión de que se constituyeran en buenos súbditos del Estado. La higiene, la limpieza, las fiestas, la vestimenta, los usos y costumbres, la familia y el comportamiento sexual fueron los empeños a través de los cuales las nuevas autoridades trataron de imponer un mayor control social para llevar a cabo los principios de la modernización.

El estudio de la realidad charqueña en su última etapa del período colonial, que abarca todos los aspectos de la vida pública y privada, demuestra una complejidad de comportamientos y móviles que cuestionan el éxito de la aplicación de las normas jurídico institucionales del Estado para efectuar el control social. El proyecto social de los Borbones chocó con la existencia, por un lado, de los aspectos informales del funcionamiento del aparato estatal, es decir, los intereses organizados, grupos y estratos que funcionaban de acuerdo a distintos patrones de comportamiento. Por otro lado, las reformas no tuvieron mayor relevancia en una sociedad donde, a pesar del control social del Estado, la mayor parte de la población tenía la posibilidad de actuar con gran flexibilidad según sus intereses, distintos sistemas de valores, y varias alternativas de moral.

Sería ilusorio concluir diciendo que las reformas borbónicas fueron un rotundo fracaso. Las ideas de modernización volvieron, por supuesto bajo otros dogmas, tras la independencia. Las imágenes de la ilustración relativas al universo simbólico, al uso de los campos culturales del tiempo o el espacio fueron retomadas después por la élite republicana, al igual que antes por los ilustrados españoles y criollos. Las élites republicanas comienzan a imponer y delimitar el discurso racional frente a lo que obstruía el avance del progreso. El discurso sobre la higiene pública, defensa de la moral, la moda, las lecturas inconvenientes siguen "viciando" las costumbres republicanas. Las fiestas y el uso de los espacios públicos eran criticados como estorbos al "progreso y civilización", como "incultura". La presencia popular en las festividades con los bailes y la música resultaban

"ridículas" y no encajaban con expresiones culturales "civilizadas". Las autoridades republicanas consiguieron reemplazar las fiestas religiosas por las cívicas, desapareciendo los artistas populares de las principales festividades. Finalmente, la familia republicana se mantuvo fiel al molde colonial, siendo la mujer como menor de edad, sujetada al dominio del padre o marido. Fray Luis de León de nuevo volvió a estar de moda en el siglo XIX, educando a las "perfectas casadas". A pesar de la participación de la mujer en las luchas políticas de la independencia, ella siguió teniendo su rol complementario y subordinado. En la misma situación se quedó el indio, siendo ahora el objeto civilizatorio republicano, reemplazándose el discurso de la "utilidad" para el Rey, por el de "progreso" de la patria y la nación.

ARCHIVOS CONSULTADOS:

ANB Archivo Nacional de Bolivia

ALP Archivo histórico de La Paz (UMSA)

AA Monseñor Taborga- Archivo Arzobispal de Sucre

EC Expedientes coloniales

BIBLIOGRAFÍA

BARRAGAN, ROSSANA

1990 La dinamique urbaine: groupes socio-culturels dans la ville de La Paz: XVIIIème-XIX èmes siecles. EHESS, DEA de Demographie et sciences sociales.

1992 Entre polleras, lliqllas y ñañacas: Los mestizos y la emergencia de la tercera república. Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: Actas de II Congreso internacional de Ethohistoria, Coroico, Hisbol, IFEA, La Paz, Bolivia, pp.85-129.

1995 Españoles patricios y españoles europeos: Conflictos intraélites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la Independencia (1770-1809). Estudios Bolivianos, n.1, IEB, pp.121-183.

BOLUFER, MÓNICA

1994 La imagen de las mujeres en la polémica sobre el lujo (siglo XVIII). En: VII Encuentro de la ilustración al romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad. La mujer en los siglos XVIII-XIX. Cádiz, 19-21 de mayo 1993. Servicio de publicaciones, Universidad de Cádiz, pp.175-186.

BRIDIKHINA, EUGENIA (ed.)

2000 Las imágenes y la realidad. Antología de los documentos sobre la mujer en la colonia. La Paz, Bolivia.

BUECHLER, ROSE MARÍE
1989 Potosí: gobierno, minería y sociedad. El "Renacimiento" borbónico. La Paz.

BÜSCHGES, CHRISTIAN
1997 "Las leyes del honor". Honor y estratificación social en el distrito de la Audiencia de Quito (siglo XVIII). En "Revista de Indias", vol. LVII, núm. 209, pp.55-83

CAJÍAS DE LA VEGA, FERNANDO
1987 La sublevación tupacamarista de 1781 en Oruro y las provinias aledañas: sublevación de indios y revuelta criolla. Sevilla. Tesis de doctorado.

CAÑETE, PEDRO VICENTE
1939 Guía histórica, geográfica, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí. La Paz, Bolivia.

CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO
1988 La jerarquía eclesiástica en la América de las Luces. En La América Española en la Epoca de las Luces. Colección ensayo, Editorial de Cultura Hispánica, Madrid.

CHARTIER, ROGER
1992 El mundo como representación. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

1995 Sociedad y escritura en la Edad moderna. Instituto Mora, México.

CICERCHIA, RICARDO
Control social y orden doméstico. Mujeres y familias populares de Buenos Aires, 1776-1850.H y C XXI-XXII, pp.254-261.

CLAVERO, BARTOLOMÉ
1990 Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones. En: Tomás y Valiente, pp. 57-79

CLEMENT, JEAN- PIERRE
1993 El nacimiento de la higiene urbana en la América española del siglo XVIII. En "Revista de indias", v. XVIII, enero-junio, n.171. CSIC, pp. 77-95.

CORTÉS PEÑA, ANTONIO LUIS
1989 La política religiosa de Carlos III. Universidad de Granada, Granada.

CRESPO, ALBERTO y otros.
1975 La vida cotidiana en La Paz 1800-1825. La Paz, UMSA.

CORRECHER, MARÍA ISABEL
1994 El mantenimiento de la moral sexual y familiar tridentina en las mujeres madrileñas del S.XVIII. En: VII Encuentro de la ilustración al romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad. La mujer en los siglos XVII-XIX, Cádiz, Servicio de publicaciones, Universidad de Cadiz, pp.187-200.

DÁVALOS, MARCELA
1994 Familia, sexualidad y matrimonio durante la colonia y siglo XIX. En: "Antología de la sexualidad humana". t.I, CONAPO, Mexico, pp. 153-178.

DUEÑAS, GIOMAR
1996 Adulterios, amancebamientos, divorcios y abandono. La fluidez de la vida familiar santafereña, 1750-1810. En: "Anuario colombiano de historia social y de la cultura", 23, pp. 33-48.

GARCÍA BERNAL, MARÍA CRISTINA
1972 La desnudez en la Nueva España del siglo XVIII. Anuario de Estudios iberoamericanos, XXXIX, 1972, Sevilla, pp. 27-32.

GÓMEZ RIVAS, LEÓN
1992 Selección bibliográfica sobre el Perú virreinal durante el periodo reformista borbónico. Suplemento de Anuario de Estudios Americanos. Sección historiográfica y bibliográfica , t. XLIX, n.2, año, Escuela de estudios hispanoamericanos, Sevilla.

FRAISSE, GENEVIÈVE
1996 La diferencia de los sexos, Editorial Manantial, Buenos Aires.

GONZALBO AIZPURÚ, PILAR y RABELL, CECILIA
1994 La familia en el mundo Iberoamericano. Instituto de Estudios Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México.

1996 Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica, Colegio de México, UNAM, México.

GONZALBO AIZPURÚ, PILAR (coord.)
1991 Familias novohispanas siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia, Colegio de México. México.

1996 De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII. En "Revista de Indias", Sevilla, España, v. LVI, núm.206, pp.49-75.

GONZÁLEZ PABÓN, ANTONIO
Exhortación vespertina hecha a los moradores de la muy leal, noble y valerosa de la ciudad de La Paz (en América) por el deán de su iglesia catedral Don Antonio Gonzáles Pabón, en el tiempo que dicha ciudad estuvo asediada y combatida por los indios rebeldes. Madrid, España, MDCCLXXV.

INCH MARCELA
1998 Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno 1750-1835. Tesis de Licenciatura, Carrera de Historia Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA

JUST LLEO, ESTANISLAO
1994 Comienzo de la independencia en el Alto Perú. Los sucesos en Chuquisaca, 1809. Sucre, Bolivia.

KISZA, JOHN
1988 Empresarios coloniales. Familia y finanzas en la ciudad de México durante los Borbones. Fondo de Cultura Económica, México.

KUSNESOF, ELIZABETH
1991 Raza, clase y matrimonio en la Nueva España: estado actual del debate. En Gonzalbo, Pilar (comp). Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de historia de familia. México: El Colegio de México, pp.119-147.

LARSON, BROOKE
1992 Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba 1500-1900. Los amigos de libro, Cochabamba-La Paz, Bolivia.

LAVRIN, ASUNCIÓN
1990 La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana. En: Leslie Bethell, ed. Historia de América Latina", v. IV, América Latina colonial: población, sociedad y cultura. Cambridge University Press/Editorial Critica, Barcelona, España, pp.109-137.

1991 Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII, CONACA-Grijalbo, México.

LEITES, EDMUND
1990 La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y sexualidad moderna. Siglo XXI, España Editores S.A.

LÓPEZ BELTRÁN, CLARA
1998 Alianzas familiares: élite, género y negocios en La Paz, s. XVII. Lima: IEP, Perú.

MANARELLI, MARÍA EMMA
1993 Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII. Ed. Flora Tristán, Lima, Perú.

MARCHENA FERNÁNDEZ, JUAN
1996 La vida social en las ciudades americanas de la Ilustración, UEB, Quito, Ecuador.

MARTÍNEZ ALLIER, VERENA
1974 Marriage, Class and Colour in Nieteenth-Century Cuba. Londres: Cambriage University Press.

McCAA, ROBERT
1991 Gustos de los Padres, Inclinaciones de los Novios y Reglas de una Feria Nupcial Colonial: Parral, 1770-1814. En "Historia Mexicana", vol.XL:4, abril-junio núm. 160, pp.579-614.

1996 Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España 1500-1900. pp. 21-59. En: Pilar Gonzalbo Aizpurú, Cecilia Rabell (ed.), Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica, Colegio de México, UNAM, México.

MONEY, MARY.
1983 Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas. Editorial Don Bosco, La Paz, Bolivia.

MORANT DEUSA, ISABEL y BOLUFER PERUGA, MÓNICA
1998 Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna. Editorial "Síntesis", Madrid, España.

MORENO, GABRIEL RENÉ
1940 Últimos días coloniales en el Alto Perú. La Paz, Bolivia.

OTERO, GUSTAVO ADOLFO
1958 Vida social en el coloniaje. Ed. "Juventud", La Paz, Bolivia.

ORTEGA, SERGIO (comp.)
1986 De la santidad a la perversión (o de porque no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana), Grijalbo, México.

ORTEGA, MARGARITA
1993 Algunos cambios en las mentalidades de las mujeres madrileñas durante el s. XVIII. En VII Encuentro de la ilustración al

romaticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad. La mujer en los siglos XVII-XIX. Cádiz, 19-21 de mayo, 1993, Universidad de Cádiz, 1994, pp. 301-312.

PIETSCHMANN, HORST

1987 El estado colonial y mentalidad social: el ejercicio del poder frente a distintos sistemas de valores, siglo XVIII. En: A. Annino y otros (id). "América Latina: delli stati coloniali alli stati nacionali", v.II, Franco Angeli, Milán,Italia.

PENTIMALLI, MICHELA (*et al*)

1997 Mirar por su honra. Matrimonio y divorcio en Cochabamba, 1750-1825. Anuario de Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, Sucre, Bolivia.

QUEREJAZU CALVO, ROBERTO

1990 Chuquisaca 1538-1825. Sucre, Bolivia.

QUIJADA, MÓNICA, **BUSTAMANTE**, JESÚS

1989 Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación. En "Historia de las mujeres" bajo dirección de George Duby y Michelle Perott, t.III. Del Renacimiento a la edad moderna. Taurus, Madrid, España, pp.617-625.

RABELL, CECILIA

Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de La Paz, Guanajuato, 1715-1810. En: Pilar Gozalbo Aizpirú (ed.), Familias novohispanas siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia, Colegio de México, México.

1993 Familias y etnias en la ciudad de Oaxaca hacia finales del siglo XVIII. Ponencia presentada en el Coloquio Familia y vida Privada en la Historia de Iberoamérica, Instituto de investigaciones Sociales, UNAM, y Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 3-4 de mayo de 1993.

RIPODAS ARDANZ, DEISY

1993 Una ignorada escritora en la Charcas finicolonial, María Antonia de Río y Arnedo. Separata de Investigaciones y Ensayos n. 43, Academia Nacional de la historia, Buenos Aires, Argentina.

RODRÍGUEZ, PABLO

1994 Amor y matrimonio en la nueva Granada: la provincia de Antioquia en el siglo XVIII. En Pilar Gonzalbo Aizpirú, Cecilia Rabell (ed.), La familia en el mundo iberoamericano, Instituto de Estudios Sociales, México, pp. 145-173.

RODRÍGUEZ SÁENZ, EUGENIA

1996 Cambios y continuidades en los ideales y actitudes hacia el matrimonio en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850). En: Cuadernos de historia, n.16, Universidad de Chile, Chile, pp.41-102.

ROSSELLS, BEATRIZ

1996 Caymiri vida: La emergencia de la música popular en Charcas. Editorial judicial, Sucre, Bolivia.

SALINAS MEZA, RENÉ , y **CORVALAN PINO**, NICOLÁS

1996 "Transgresores sumisos, pecadores felices. Vida afectiva y vigencia del modelo matrimonial en Chile tradicional, siglos XVIII y XIX". Cuadernos de Historia, Departamento de Ciencias Historicas, Univesidad de Chile, Chile, diciembre 1996, pp.9-39.

SALINAS MEZA, RENÉ y **GOICOVIC DONOSO**, IGOR

1998 Amor, violencia y pasión en Chile tradicional 1700-1850. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 24, pp. 237-266. Colombia.

SAN ALBERTO, JOSÉ ANTONIO FRAY DE

Colección de instrucciones pastorales que en diferentes ocasiones y con varios motivos publicó para edificación de los

fieles, arregló la dirección de sus diócesis. Imprenta Real, Madrid, LXXXVI.

Voces del pastor en el retiro despertador y exercicios espirituales para vivir y morir bien con la asistencia del glorioso patriarca San Joseph que dirige a todos sus feligreses el ilustrissimo señor doctor Fray Joseph Antonio de San Alberto, arzobispo de La Plata, Buenos Ayres, MCCLXXXIX.

Cartas pastorales de ilustrisimo y reverendissimo doctor Rvdo, Joseph Antonio de San Alberto, Imprenta Real, Madrid, 1793.

Voces del pastor en su visita que dirige a todos los diocesanos el ilustrissimo señor doctor Fray José Antonio de San Alberto, arzobispo de La Plata, Imprenta y libreria de Dr. Roman Matute, Madrid, 1846.

SÁNCHEZ, ANA

1996 Pecados secretos, públicas virtudes: el acoso sexual en el confesionario. Revista Andina, año 14, n.1, pp.121-149.Cuzco Perú.

SARRIÓN MORA, ADELINA

1993 Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX). Editorial Alianza, Madrid, España.

SEGOVIA, JUAN JOSÉ

1997 Carta escrita por el señor Dr. Don Juan José de Segovia del Consejo de S.J. y su Oidor honorario de la Real Audiencia de la Plata, a su hija legítima Doña María Rosalía, cuando casó Audiencia de la Plata, con don Pedro Azcarate. Publicada en Historias", n.1, pp.143-151.

SEED, PATRICIA

1994 Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Fondo de Cultura Económica, México.

SOCOLOW, SUSAN

1989 Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810. En Asunción Lavrín, ed., "Sexuality and Marriage in Colonial Latin America", Lincoln: University of Nebraska Press, pp.109-251. Nebraska.

1991 Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, Argentina.

STAVIG, WARD

1995 Amor y violencia sexual, IEP/USF, Lima, Perú.

THIBAUD, CLÉMENT

1997 La Academia Carolina de Charcas: una "escuela de dirigentes" para la Independencia. En "El Siglo XIX: Bolivia y América Latina", Actas del congreso, IFEA, Coordinadora de Historia, La Paz, pp. 39-61 La Paz, Bolivia.

TOMÁS y VALIENTE, FRANCISCO

1990 El crimen y pecado contra natura. En F. Tomás y Valiente, B. Clavero, A.M. Hespanha, J.L. Bermejo, C. Alvares Alonso. "Sexo barroco y otras transgresiones premodernas", Editorial Alianza, Madrid.

VIDAL, HERNÁN

1985 Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana: tres lecturas orgánicas. Minessotta.

VIEDMA, FRANCISCO DE

1969 Descripción geográfica y estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra. Los amigos del libro, La Paz, Bolivia.

WEEKS, JEFFREY

1994 La sexualidad e historia: reconstrucción. En "Antología de la sexualidad humana", t-I. CONAPO, México, pp.179-218.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre del 2001
en la imprenta del Instituto de Estudios Bolivianos,
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés.
Av. 6 de Agosto No. 2080
Telf. 441602; Fax 591-2-440577
E-mail: iebadm@umsanet..edu.bo
La Paz - Bolivia

